Der Katholizismus und die liberalen Strömungen in Baden vor 1848

(Ein Beitrag zu den Ursachen und Anfängen des politischen Katholizismus in Deutschland)

Teildruck: Der Kampf mit dem kirchlichen Liberalismus

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät (1. Sektion)
der Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von

Ferdinand Strobel
aus Weinfelden (Schweiz)

1938

Pilger-Druckerei G. m. b. H., Speyer a. Rh.

Referenten: Prof. Dr. A. O. Meyer,

Prof. Dr. Karl Alexander v. Müller.

*

Tag der mündlichen Prüfung: 26. Januar 1937.

Von der Philosophischen Fakultät genehmigter Teildruck.

Meinen lieben Eltern in Dankbarkeit
und Verehrung

Inhalt.

Abkürzungen.

A. oder Anm.	Anmerkung.
DA.	Freiburger Diözesanarchiv, Zeitschrift. Freib. 1868 f.
F. oder Fasz.	Faszikel.
Fl. 207	Flugschrift (und Verzeichnisnummer!).
GLA.	Generallandesarchiv Karlsruhe.
KS.	Kirchensektion.
Th. Qu.	Tübinger Theol. Quartalschrift.
Z. 26	Zeitschrift oder Zeitung (die Nummer ist jeweils die des Verzeichnisses).
‚Kath.'	Z. 1
kath.	katholisch
W. od. Weß.	Wessenberg.

Vorbemerkungen.

Die Arbeit enthält die vier nachstehenden Kapitel, von denen das erste als Teildruck vorliegt. Als Dissertation wurden der Fakultät die ersten drei Kapitel eingereicht.

I. Kap.: Der Kampf mit dem kirchlichen Liberalismus.

II. Kap.: Der Kampf mit dem politischen Liberalismus.
- a) die Auseinandersetzung.
- b) das polit. und soziale Programm der kath. Bewegung Badens.

III. Kap.: Der Kampf mit dem Staatsliberalismus.
- a) der badische Staatsliberalismus.
- b) die kirchenpolitische Auseinandersetzung mit Rom.
- c) mit Freiburg.
- d) der Kampf mit der kirchlichen Bewegung.

IV. Kap.: Kämpfe und Entwicklungen innerhalb der eigenen Reihen.
- a) äußere Verhältnisse und Entwicklung der kath. Publizistik.
- b) Richtungen und Persönlichkeiten der kath. Bewegung (extreme und gemäßigte Richtung, der Kampf um den ‚Kath. Verein', ‚religiöser' und ‚politischer Katholizismus' usw.).
- c) das Verhältnis der kath. Bewegung zu den kirchlichen Behörden.
- d) Beziehungen und Einflüsse von außen und nach außen.

Die Einteilung der Arbeit ergab sich ohne weiteres aus dem Stoff. Der Begriff des Staatsliberalismus wird im Laufe der Arbeit näher erläutert. Die Bezeichnung ‚Liberalismus' ist nicht im eingeschränkten Sinn des politischen zu nehmen, sondern als Gesamtausdruck, als Gesamt-Weltanschauung der damaligen Zeitströmungen. Kirchlicher, staatlicher und politischer Liberalismus sind die Teilströme, die oft verschlungen nebeneinander herlaufen, sich aber auch kreuzen und unter Umständen selbst entgegenprallen können. So stand der politische Liberalismus oft in äußerer Opposition zum damaligen Staat, obwohl dieser Staat durchaus liberal und aufgeklärt war. Nur hatte er noch nicht alle politischen Forderungen der liberalen Partei erfüllt. Daher deren Opposition.

Die Arbeit beruht auf völlig neuem Stoff, der möglichst vollständig zusammengeholt und ausgeschöpft wurde. Eine Hauptquelle bilden die Flugschriften in engerem und weiterem Sinn und anderes gedrucktes Material. Lautenschlager hat in seiner Bad. Bibliographie[1])

---

[1]) Lautenschlager Friedrich, Bibliographie z. Gesch. Badens. Karlsruhe 1929 f. (bisher 4 Bde. erschienen).

eine hübsche Anzahl Flugschriften verzeichnet. Weitere Stücke finden sich im ‚Thesaurus librorum rei catholicae', der in dieser Hinsicht ein wichtiges Quellenhilfsmittel bedeutet. Die Liste der Flugschriften konnte weitgehend ergänzt werden durch Angaben in andern gleichzeitigen Schriften, Zeitungsankündigungen, in Briefen und amtlichen Aktenstücken. Das im Anhang aufgestellte Flugschriftenverzeichnis wird deshalb kaum mehr wesentlich erweitert werden können. — Die große Mehrheit dieses publizistischen Stoffes wurde verarbeitet. Manche Schriften waren unter dem angegebenen Titel nicht erhältlich. Das Zeitungen- und Zeitschriftenmaterial konnte dagegen nahezu vollständig erfaßt werden. Im Anhang findet sich ein eigenes Verzeichnis. Eine weitere Quelle besonders für das 2. Kapitel bilden die Landtagsverhandlungen, die nach den Sessionen amtlich veröffentlicht wurden und auch gleichzeitig in verschiedenen Zeitungen erschienen. Für meine Arbeit waren sie wenig ergebnisreich, da die Kammern nur ganz wenige katholische Abgeordnete zählten, und die Auseinandersetzung mit dem politischen Liberalismus auf der parlamentarischen Plattform vor 1848 nur gering ist. — Für das 3. Kapitel, die Auseinandersetzung mit dem Staatsliberalismus, mußten die heuristischen Grundlagen naturgemäß erweitert werden. Das publizistische Material behält zwar seine Wichtigkeit bei. Aber dazu kommt die große Menge der kirchenpolitischen Quellen. Maas hat in seiner Geschichte der kath. Kirche in Baden (1803 bis 1868) nur das Freiburger Material — das allerdings gründlich! — benützt. Meine Aufgabe lag darin, den bisher brachliegenden Aktenstoff des Karlsruher Generallandesarchivs zu verwerten. Aber nicht um eine neue Geschichte der Kirchenpolitik bis 1848 zu geben, sondern nur einen gedrängten Überblick über die Auseinandersetzung mit dem Staatskirchentum zu zeichnen. Es war vor allem wichtig, die leitenden Ideen und Gesinnungen des staatlichen Gegners und die stille und verborgene, aber überaus wichtige Arbeit der kath. Kirchensektion aufzudecken. — Neben dem Karlsruher und Freiburger Archiv wurde in weitem Maße das Wiener Staatsarchiv herbeigezogen. Metternich — eines der Ergebnisse der vorliegenden Arbeit — ist einer der wichtigsten Angelpunkte der badischen Kirchenpolitik, nicht nur in den Verhandlungen mit Rom. Auch sonst hat der österreichische Staatskanzler beständig in die kirchlichen Verhältnisse Badens eingegriffen[2]). Daneben sind die österreichischen Gesandtschaftsberichte aus Karlsruhe eine der wertvollsten Quellen für die inneren Verhältnisse im badischen politischen Katholizismus. Sie kommen vor allem im 4. Kapitel zur Verwendung. Auf diese Archive mußte leider meine kirchenpolitische

---

[2]) Im Rahmen dieser Arbeit konnte leider nicht alles verwertet werden. Ich habe vor, in einem eigenen Aufsatz über Metternichs Stellung in der bad. Kirchenpolitik diese vielfältigen, bis jetzt fast gänzlich unbekannt gebliebenen Einwirkungen Wiens zusammenzufassen.

Forschung beschränkt bleiben[3]). Den Stoff des vatikanischen Geheimarchivs konnte ich nicht heben. (Das Münchener Nuntiaturarchiv ist auch schon seit einiger Zeit nach Rom übergeführt.) Allerdings hat Prof. Bastgen für manche Vorgänge der badischen Kirchenpolitik (Erzbischofswahlen!) das einschlägige Material veröffentlicht. Aber für alle die vielfältigen Beziehungen von Vertretern der kirchlichen Bewegung zur römischen Kurie ist bis jetzt noch wenig ans Tageslicht gekommen (bei Bastgen findet sich einiges).

---

[3]) Für das 1. Kap. und vor allem für die Ausführungen über Wessenberg ergaben reichliche Ausbeute die Wessenbergnachlässe im Stuttgarter Staatsarchiv in der Heidelb. Universitätsbibl. und in der Wessenbergbibliothek zu Konstanz. Die vorhandene Korrespondenz besteht fast ausschließlich aus an Wess. gerichteten Briefen. Aufschlußreich für die kath. Bewegung sind die zahlreichen Briefe Joh. v. Wessenbegrs, des späteren österreichischen Ministerpräsidenten, der mit gespanntem Blick die kirchlichen Vorgänge in Baden von seinem Landgut bei Freiburg aus verfolgte und in den vierziger Jahren fast täglich darüber seinem geistlichen Bruder berichtete. — Andere archivalische Forschungen für das 4. Kap. ergaben bisher nur spärliche Ergebnisse. Dafür liegen hier einige Vorarbeiten vor, über Buß von Dorneich, über Mone von Schnütgen.

Kapitel I.

Der Kampf mit dem kirchlichen Liberalismus.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der politische Katholizismus der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts wichtigste Wurzeln und Grundlagen im rein kirchlich-religiösen Raum hat. In seinem Ursprung ist er teilweise eine kirchliche Gegenbewegung, eine Gegenreformation innerhalb der eigenen Reihen gegen die Reformversuche der Aufklärung. Daß sich diese innerkirchliche Reaktion auch zu einer außerkirchlichen, einer Gegenbewegung gegen den liberalen Staat und die politischen Theorien des 19. Jahrhunderts auswuchs, liegt in erster Linie in der engen Verbindung zwischen katholischer Aufklärung und dem Liberalismus begründet. Die liberale Partei wie der liberale Staat sehen in der Unterstützung der katholisch-kirchlichen Zersetzung — so wird man wohl rückblickend die katholische Aufklärung in ihrer Gesamtwirkung bezeichnen können — eine ihrer Hauptaufgaben, nicht aus rein zufälligen Gründen, sondern aus der gemeinsamen ideellen Wurzel heraus und aus dem wesentlichen Gegensatz zum autoritären, absoluten System des Katholizismus. Die Selbstbesinnung im eigenen Lager mußte deshalb notwendig mit der Zeit auch zu einer Frontstellung gegen die mächtigen „weltlichen" Stützpunkte der katholischen Aufklärer sich auswirken. Der Selbsterhaltungskampf gegen den kirchlichen Liberalismus wurde so zum Kampf gegen den Liberalismus im politischen Raum in seinen verschiedenen Erscheinungsformen.

Schon ein kurzer Blick auf die katholische Publizistik in Baden wird das schlagartig beleuchten[1]). Eine graphische Darstellung der Entwicklung in der Flugschriftenliteratur würde zwei Keile mit entgegengesetzter Richtung ergeben. Zunächst ausschließlich Publizistik gegen die kirchliche Aufklärung mit steter Abnahme, der dann die Zunahme der Flugschriften gegen den staatlichen und politischen Liberalismus bis zum Übergewicht entspricht. Folgende statistische Tabelle möge das klar machen. (Man wird sich übrigens selbst durch einen raschen Blick durch die Flugschriftenliteratur im Anhang davon überzeugen können).

---

[1]) Rein religiöse Literaturerscheinungen werden nicht berücksichtigt.

	gegen den kirchl. Liberalismus	gegen den polit. Liberalismus	gegen den staatl. Liberalismus
1810—1819	13	(2)[2]	—
1820—1829	9	1	—
1830—1839	6	2	—
1840—1848	3(10)[3]	17	7

Noch klarer wird diese Entwicklung an Hand einer statistischen Tabelle der wichtigeren Zeitungs- und Zeitschriftenartikel.

1821—1825	15	—	—
1826—1830	5	1	—
1831—1835	30	9	3
1836—1840	28	8	15
1841—1844	9	27	18

In den Jahren 1845—48 beginnt dann die grundsätzliche politische Auseinandersetzung mit dem Liberalismus, die beinahe die ganze kath. Publizistik ausfüllt. Kämpfe gegen die kirchliche Linke und gegen den Staat (außer dem Mischehenkonflikt 1845/6) spielen dagegen nur noch eine kleine Rolle.

Schon dieses kurze statistische Bild zeigt uns deutlich, daß die Erscheinung, die man heute unter dem Ausdruck „Politischer Katholizismus“ begreift, am Ende einer Entwicklung steht, die als Gegenbewegung zum kirchlichen Liberalismus begann, dadurch in unmittelbaren Gegensatz zum politischen und staatlichen Liberalismus kam, damit in steigendem Maße ein politisches Gewand erhielt und schließlich als ein Sektor des Parteienstaates dessen politische Methoden und Formen übernahm und so auch dessen Zusammenbruch teilen mußte. Von diesen vier Entwicklungsstufen sind die ersten zwei auf notgedrungener Abwehr begründet und werden deshalb in dieser oder jener Form immer wiederkehren, wo sich die kath. Kirche angegriffen fühlt. Die zwei letzten sind politische Erscheinungen, von der politischen Umwelt geformt und bedingt und daher in den Formen wesentlich mit dem 19. Jahrhundert verknüpft und mit ihm auch vergänglich. In unserer Epoche vor 1848 finden wir in Baden diese zwei Endprodukte der Entwicklung noch nicht. Da ist alles noch ausschließlich abwehrbetont, nach innen und nach außen und erst gegen 1848 wird die kommende

[2]) Zwei nichtbadische Flugschriften gegen Rotteck von Fr. A. Frey (Prof. des Kirchenrechts in Bamberg).

[3]) Sieben davon gegen das Rongetum, aber mehr religiösen als politischen Charakters. Die andern Schriften gegen die Deutschkatholiken sind in der zweiten Spalte mitgezählt. Kirchlicher und politischer Liberalismus sind hier kaum zu trennen, weil die Liberal-Radikalen die deutsch-katholische Bewegung ganz zu ihrer eigenen Sache machten.

Entwicklung angedeutet. Von hier aus ist die Benennung der Arbeit verständlich. Die dreifache Einteilung ist nicht nur inhaltlich vollauf gerechtfertigt, sondern auch in der zeitlichen Aufeinanderfolge. (s. obige Tabelle!)

a) Die Publizistik der Aufklärung.

Die Auseinandersetzung mit dem kirchlichen Liberalismus ist vor allem ein Kampf in der Publizistik[4]). Ein eigentliches Organ hat sich die badische Aufklärung in dieser Spätzeit nicht mehr geschaffen. Der „Freimütige" gehört einer früheren Periode an und ist ein Produkt der Blütezeit der josephinischen Aufklärung im Generalseminar zu Freiburg und in der dortigen Fakultät. Es bleibt etwas eigenartig, daß die Aufklärung, die doch gerade in Baden eine ihrer stärksten Stellungen besaß, es auf dem Gebiete periodischer Publizistik zu keinem nennenswerten Erfolge mehr brachte. Das benachbarte Württemberg zog alle Kräfte an sich. Hier wurde im Jahre 1820 das „Kritische Journal für das Katholische Deutschland" gegründet (Z. 44), das aber noch vor 1830 einging. Daneben bestand die Ulmer Jahrschrift von Werkmeister (Z. 42), die auch 1830 ihr Ende nahm. Die beiden fanden dann in den „Freimütigen Blättern" von B. A. Pflanz 1830—1844[5]) einen etwas lebenskräftigeren Erben (Z. 43).

Eine Erklärung für dieses geistige Übergewicht Württembergs im aufklärerischen Lager liegt in den einstigen Verhältnissen des Konstanzer Bistums. Württemberg stellte den bedeutendsten Anteil und zwar als kompakte Masse, während Baden kirchlich zerrissen war und lange Zeit zum inneren Zusammenwachsen brauchte. Wessenberg hatte das Hauptgewicht seiner Tätigkeit immer nach Württemberg verlegt, schon wegen dessen geographischer Nähe. Die Strahlen des Konstanzer Brennpunktes durchdrangen das nahe Württemberg viel nachhaltiger als das entfernte rheinische Baden. Wessenberg hat sich später, wie es scheint, gar nicht darum bemüht ein badisches Aufklärungsorgan zu schaffen. Man besaß ja schon in Rottweil und Ulm viel günstigere Aussprachemöglichkeiten. So ist für das später auf badischem Boden entstandene „Badische Kirchenblatt für Protestanten und Katholiken" eine Mitarbeit Wessenbergs und seiner Anhänger nur höchst selten und nicht mit Sicherheit festzustellen[6]). Auch seine besten geistlichen Freunde

[4]) Daneben geht aber das Austragen der Gegensätze in der Stille. Dieser Kampf unter der Oberfläche geht natürlich viel tiefer, ist ursprünglicher, aber schwer zu erfassen. Diese Seite gehört zur inneren Kirchengeschichte: ein Kampf in den einzelnen Kapiteln, um die einzelnen Pfarreien, ein Stellungskrieg.

[5]) Über ihren Geist und den Anteil Wessenbergs s. Nörber im Kirch. Lex. 1369 f. u. Brief Wessenbergs an Mittermaier 24. 1. 1846, s. Exkurs 1, S. 116.

[6]) Nur 1841 findet sich einmal eine kleine Rezension von ihm (S. 34). Der Wunsch der Redaktion um weitere Beiträge ging nicht in Erfüllung.

besaß Wessenberg nicht im Breisgau drüben, sondern in Württemberg und in der deutschen Schweiz, wie die briefliche Hinterlassenschaft deutlich zeigt[7]).

Trotzdem bleibt Wessenberg der anerkannte geistige Führer auch der badischen Aufklärer, einfach aus dem Grund, weil es an sonstigen hervorragenden Köpfen unter ihnen mangelt. Er bleibt für sie die unumstrittene Autorität, der niemand widersprechen darf und zu der alles mit Ehrfurcht aufblicken muß. Selbst die Publizistik, die sich der Aufklärung nicht unbedingt verschrieben hat! So schließt z. B. die von Hug redigierte „Zeitschrift für die Geistlichkeit der Erzdiözese Freiburg" ihr Erscheinen mit der Bemerkung: Mit der Besprechung eines Werkes von Wessenberg habe man angefangen, mit diesem „hochgefeierten Namen" höre man wieder auf[8]). (Die Ausführungen über Wessenbergs spätere Stellung seit etwa 1827 finden sich als eigener Exkurs im Anhang.)

Neben Wessenberg und der württembergischen Aufklärungspublizistik verschwindet die badische nahezu vollständig. Nach dem Aufhören des Konstanzer Pastoralarchivs 1827 besaß die badische Aufklärung kein eigenes Organ mehr. Selbst die zweite Auflage des Archivs in der Form eines Auszuges (Z. 40) erschien 1835—1839 in Ehingen in Württemberg, obwohl man sich bemühte, für sie einen Freiburger Verlag zu finden[9]).

Bei dieser Schwergewichtsverschiebung haben sich die badischen Aufklärer immer bemüht, wenigstens Einfluß auf die in Freiburg mit dem Erzbistum neu entstehenden Zeitschriften zu gewinnen. Nicht ohne Erfolg! Die „Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbistums Freiburg" (1828—1834) nahm zeitlebens eine unklare Zwitterstellung ein[10]). Ihr Leiter, Professor J. L. Hug, hat ihr seinen eigenen, vorsichtig lavierenden Charakter aufzudrücken vermocht[11]). Unter seiner Hand hat sie fast

---

[7]) Die Briefe seiner Anhänger in Freiburg sind recht spärlich und deuten darauf hin, daß er eine zu enge Verbindung mit den geistlichen Kreisen des neuen Erzbistums mied. Biechele, Schreiber, Konrad Martin und einige andere sind mit wenigen Briefen vertreten. Zudem starben seine alten Bekannten in den dreißiger Jahren schon aus (so Flad, Biechele, Burg etc.).

[8]) VII (1834), S. 304 f.

[9]) Man vgl. dazu den Brief von Held (Kooperator an St. Martin in Freiburg unter Biechele und ein begeisterter Anhänger von Wess.) an Wess. 11. 2. 1835: in Württemberg würde Wessenbergs Pastoralhandbuch weit mehr Absatz finden als im Erzbistum, „weil die erzbisch. Kurie Ihre Arbeiten weder würdigt noch empfiehlt". Also Absatzschwierigkeiten und andere höherer Art! (Wessenbergs Nachlaß, Heidelberg).

[10]) Besteht aus 7 Bänden: I und II (1828), III und IV (1829), V (1830), VI (1831), VII (1834). Diese Zahlen sind ein klares Zeichen für die beständig wachsenden Schwierigkeiten.

[11]) Man vgl. dazu seine Stellung im Domkapitel (s. unten S. 32 ff.).

ausschließlich ein wissenschaftlich-theologisches Gewand bekommen mit starkem exegetischem und praktisch seelsorgerlichem Einschlag. Innerkirchlichen Tagesproblemen und kirchenpolitischen Streitfragen wird hartnäckig ausgewichen. Im übrigen verstand es Hug trefflich, ihr einen möglichst kirchlichen Anstrich zu geben. Seine kirchenamtliche Stellung mag ihn wohl dazu genötigt haben. Trotzdem haben die Aufklärer sich einigen Eingang zu verschaffen gewußt. Ja Hug selbst hat unter der Hand Wessenberg um Mitarbeit ersucht. Es kam aber nicht mehr dazu[12]).

Trotz diesen und anderen kleinen Zugeständnissen an die Aufklärer — man mußte sich schließlich der großen Mehrheit der geistlichen Leser anpassen — bleibt der Charakter der Zeitschrift doch vorherrschend kirchlich. Die Linke hat deshalb nie gewagt, sie einfach zu den übrigen zu zählen[13]). Ja sie wird geradezu in einer Linie mit der Tübinger Theol. Quartalsschrift zum Zentrum zwischen links und rechts der theologischen Zeitschriften gerechnet[14]). In der Zölibatsfrage ist ihre Haltung durchaus kirchlich. Auch die Stellung zu Rom kann man nicht als aufklärerisch bezeichnen. Das Papsttum wird gegen Angriffe in Schutz genommen. Man müsse zwischen der Institution und ihren Trägern unterscheiden. Die Institution selber bleibe auch unter schlechten Päpsten unbefleckt[15]).

---

[12]) Briefe an Wess. vom 20. 10. 1832. (Heidelberg, Fasz. 32). In der Zeitschrift fehlt es nicht an hohem Lob für Wessenberg. Siehe oben S. 14 eine Stelle! Zu seinem kirchenamtlichen Abschied wird gesagt: „Das stille Zeugnis wohlgemeinten Strebens in schuldloser Brust, das allein wäre ein Gotteslohn, erhabener als die Welt ihn geben kann“ (I, 1828,42).

[13]) So der radikal-rationalistische ‚Hesperus' (protest.) in Leipzig (auch von der radikalen kath. Linken benützt: „Weit entfernt, daß diese Zeitschrift eine Freude der Ultramontanen, Loyolisten und Kuttenträger ist, so kann sie doch nicht ganz den römischen Spuk verleugnen“ (1829, Nr. 295, s. ‚Katholik' 36 Beilage IV, p. I). Auch die ‚Freimütigen Blätter' (Z. 43) sprechen offen ihr Unbehagen über die Haltung des Blattes aus, das weder mit links noch rechts es verderben wolle. (5, 1833, S. 180/1.)

[14]) So in Z. 48, 1831, s. ‚Katholik' 43. S. 90. Z. 48 gehört zur radikalen Linken.

[15]) So gegen Spittlers Papstgeschichte, hrsg. v. Gurlitt u. Paulus, Heidelberg 1826 (I 1828, 208 f.). Allerdings heißt es hier auch: Die stetige Anspielung auf die Unfehlbarkeit des Papstes sei lächerlich, da sie kein Bestandteil des kath. Lehrbegriffes ist. Sicher haben die Verteidiger dieses Satzes, die noch im frischen Andenken sind, dem römischen Stuhl einen verdrießlichen Dienst erwiesen. Von dieser Zeit an legen die Geschichtsschreiber gerne diesen Maßstab an die Päpste, und nicht zu ihrem Vorteil. — Aber man bedenke, daß vor 1848 in Baden kein Katholik die päpstliche Unfehlbarkeit zu verteidigen gewagt hat (abgesehen von ganz wenigen Stellen). Man denke auch an Möhler. Über diese merkwürdige Erscheinung s. Vigener S. 41.

Es fehlt deshalb nicht an lobender Zustimmung durch entschieden kirchliche Organe. So nennt die Feldersche Literaturzeitung 1829 die Freiburger Zeitschrift eine „erfreuliche und angenehme Erscheinung". „Wir müssen über das unsere Freude zeigen, über was der Rezensent im ‚Protestant' sein Bedauern zeigt, nämlich darüber, daß diese Zeitschrift sich entschieden für das katholische Element und Prinzip ausgesprochen hat und daran auch festhalten wird ... Schön verbindet die Zeitschrift Gelehrsamkeit und Orthodoxie"[16]). Zustimmende Rezensionen über die Zeitschrift finden sich auch in der ‚Athanasia' und in Benkerts ‚Kirchenfreund'[17]). In diesen übertriebenen Anpreisungen mochte auch der Wunsch der kirchlichen Kreise mitspielen, die eigene literarische und publizistische Machtstellung in günstigstem Lichte erscheinen zu lassen. Trotzdem war der Zeitschrift kein längeres Leben beschieden. Sie mußte „erlöschen, indem jede hilfreiche Hand sich ihr entzogen hat". (VII, 1834, S. 304).

Größere Aussicht auf Einfluß konnten die Aufklärer bei dem 1838 gegründeten ‚Archiv für die Geistlichkeit der oberrheinischen Kirchenprovinz' erhoffen (Z. 28). Sie war als Sammelstelle für Arbeiten der Pastoralkonferenzen gedacht, und schon der Name weist auf das einstige Wessenberg'sche Vorbild. Dazu wurde die Leitung einem der entschiedensten Anhänger Wessenbergs übertragen, dem Domkapitular Konrad Martin (über ihn s. auch unten S. 25). Der Redaktor mußte aber am 30. 12. 1841 an Wess. schreiben, daß er „unter den Augen des Ordinariats" die reformatorischen Arbeiten von schriftfähigen Geistlichen nicht immer aufnehmen könne. Sonst würde das Archiv vom Ordinariat fallen gelassen. Dazu sei ihm ein Mitredaktor zur Seite gegeben, „der mir seine Scholastik aus dem Mittelalter einschwärzen möchte". Eher wolle er aber die Redaktion abgeben. Und schon früher klagte er: „Neben dem Korredaktor[18]) in dogmaticis" sei noch der „extreme Dieringer als Korrektor" beigefügt. Er lasse sie schwätzen und bleibe fest auf seiner Mittelstraße, streiche in den Aufsätzen nur die Ultrareformation; helfe aber immer mit seinen Bemerkungen im Kontext nach. Durch diese Methode habe er die beiden zermürbt, so daß sie abdankten. Dafür sei der noch schlimmere Kieser gekommen. Auch ihn werde er mürbe machen. Er werde sich keiner Partei verschreiben. „Ein Parteimann wäre der Arzt, Wärter und Aussegner des Archivs"[19]).

Dieser Brief deckt schlagartig die unhaltbare Stellung dieser Zeitschrift auf. Sie hing in der Luft, von links und rechts bekämpft.

---

[16]) 2 Bd. 1829, S. 86 f. Das Zitat auf S. 89.

[17]) Z. 8, Bd. 6 (1829) S. 391 und Z. 7, 1829, Sp. 1351 f.

[18]) Wer dieser war, ist nicht zu bestimmen; wohl Domkapitular Buchegger.

[19]) o. D. Wahrscheinlich 1839, da Dieringer damals noch in Freiburg war.

Trotz der „Kontext"-Politik des Redaktors blieben selbst Angriffe des badischen Kirchen- und Schulblattes nicht aus: „Man wolle die Konferenzen in geistige Knechtschaft versetzen und jedes freie Aufstreben unter den Daumen halten"[20]). Auf kirchlicher Seite fand die Zeitschrift erwartungsgemäß teils Anerkennung, teils Mißbilligung, entsprechend dem Dualismus in der Redaktion. Der ‚Katholik' hält es 1839 für seine Pflicht, die Redaktion und den Erzbischof zu mahnen, ja auf die dogmatische Reinheit dieser Zeitschrift zu achten, wenn sie Segen und gute Früchte stiften solle (71, S. 187 f.).

Inhalt und Charakter zeigen durchaus dieses zwiespältige Gesicht der Leitung. Der Behandlung von brennenden kirchlichen Tagesfragen weicht man tunlichst aus[21]). Die Aufsätze sind meist rein praktischer, pastoraler Natur, daneben einige wissenschaftliche, dogmatische. Aber weder Dieringer, noch Kieser konnten es gänzlich verhindern, daß sich manche Beiträge über Reformfragen mit aufklärerischen Tendenzen einschlichen[22]). Seit Ende 1839 zeigt sich eine deutliche Schwenkung in den redaktionellen Anmerkungen zu einer kirchlicheren Auffassung hin. Diese Entwicklung, die mit dem Abstieg der Aufklärung und dem Aufstieg der katholischen Bewegung bei der Geistlichkeit seit dem Kölner Ereignis zusammenhängt, konnte Martin auf die Dauer doch nicht unterbinden. Deutlich zeigt sich diese Richtung in der folgenden, etwas überraschenden Stelle über das Verhältnis von Kirche und Staat. „Staat und Kirche ist der Dualismus in den Gewalten, bestehend in einer politisch-physischen und einer kirchlich-geistigen. Welche den ersten Rang einnehmen müsse, ist nicht leicht zu verkennen, wer nicht leidenschaftlich die Sache betrachtet... Es ist eine große Ungereimtheit, wenn gefordert wird, die Kirche hat nichts zu sagen, gehe es im Staate, wie es wolle. Wenn dem so wäre, nun so gibt es keine Kirche. Sie wäre nur ein Ding in der Idee. Wie absurd!" Da ist nichts mehr von Aufklärung und Staatskirchentum zu merken[23]).

---

[20]) Z. 37 (über sie S. 8 ff.) 1838, S. 137 ff.

[21]) Das Vorwort ist möglichst farblos gehalten und rührt an keine Parteistreitigkeiten. „Es werden nur praktische pastorelle Gegenstände aufgenommen" (1838, S. IV).

[22]) So 1838 ein Artikel, der Reform des Beichtinstituts durch eine Synode verlangte. 1839 kam dann ein dogmatisch einwandfreier Artikel über die Beicht wohl von Dieringer. Ein interessanter aufklärerischer Aufsatz nach der dogmatischen Seite hin findet sich im Jahrgang 1838 über Vernunft und Offenbarung, Rationalismus und Übernatur: „Kann der Glaube an die Wahrheiten des Christentums auf philosophischem Standpunkt begründet werden, oder ist er das Werk der göttlichen Gnade...?" (S. 22—52. Die Antwort lautet ganz im Sinne Kants. Der Verfasser beruft sich u. a. auch auf Wess. und Luther!)

[23]) Das gilt allerdings nur mit Vorbehalt. Ausnahmen im kirchl. Liberalismus, die die Kirche über den Staat stellen, gibt es hie und da (s. S. 22 u. Kap. III).

1833, 6 Jahre nach dem Aufhören des Konstanzer Pastoralarchivs, gelang es dann der badischen Aufklärung ein publizistisches Sammelbecken zu schaffen für die verschiedensten Richtungen in ihrem Schoß, von dem gemäßigten bis zum radikalen Flügel. Es ist bezeichnend für die innere Schwäche und Unselbständigkeit der katholischen Aufklärer, daß das Blatt nur zustande kam durch Verbindung mit dem linken protestantischen Flügel. Natürlich war die interkonfessionelle Redaktionsmischung keine innere Schwierigkeit für die Aufklärung, da sie ihrem prinzipiellen konfessionellen Indifferentismus entsprach. Andererseits war die badische Aufklärung nicht fähig, aus eigener Kraft sich ein eigenes unabhängiges Organ zu schaffen, wie es in Württemberg der Fall war. Mersy, Rinck, Roth und Röther bildeten den Redaktionsstab. Davon waren die drei letzteren protestantische Pastoren und nur Mersy katholischer Priester (über ihn s. unten S. 19). Die Zeitschrift zeigt denn auch inhaltlich ein beständig wachsendes protestantisches Übergewicht, das sich noch stark vermehrte nach dem Ausscheiden Mersys aus der Redaktion 1834[24]). (Er blieb aber noch weiterhin eifriger Mitarbeiter). 1839 fand die Wochenschrift eine Fortsetzung im „Bad. Kirchen- und Schulblatt" und wurde schließlich 1845 zu einem rein protestantischen Organ, da die „Teilnahme der katholischen Mitarbeiter unseres Blattes erkaltet ist" (1844, S. 261). Die Zeitschrift wurde so zu einem Symbol der zunehmenden Ohnmacht der katholischen Linken in Baden.

Die Artikel der katholischen Aufklärer zeigen beinahe ausnahmslos praktischen, pastorellen Charakter. Wissenschaftliche Behandlung theologischer Fragen blieb ausgeschlossen. Man wollte eine praktische Richtung mit Auslassung von „räsonnierenden Artikeln" über Dogmen und sich auf die Reform der Kirchenverfassung beschränken. (1833, S. 5). Dieser Ausschluß der dogmatischen Bekenntnisfragen war zum Teil taktische Notwendigkeit angesichts des konfessionell gemischten Blattes. Vor allem aber eine Folge der Dogmengleichgültigkeit der spätzeitlichen Aufklärung! Die frühere Kontroverstheologie habe nichts genützt, vielmehr die Zwietracht unter den Konfessionen gemehrt. Nur die Liebe soll herrschen. Die beiden Konfessionen sind doch nur verschiedene Wege der natürlichen Erkenntnis in religiösen Dingen[25]). Alles echt aufklärerisches Gedankengut!

Entsprechend dieser praktischen Richtung des Blattes herrscht ein starkes Überwiegen der reformatorischen Artikel vor. Hier konnte sich

---

[24]) Es bietet deshalb keine geringe Schwierigkeit, den Anteil der kath. Aufklärung festzustellen. Manche allgemeinere Artikel, z. B. über das Verhältnis über Kirche und Staat können konfessionell nicht eindeutig bestimmt werden, da sie von Katholiken oder von Protestanten stammen können.

[25]) 1833, S. 16 f. Also ähnlich wie Wess. mit seiner Zweigtheorie (s. Exkurs 1).

der Seelsorger aussprechen. Das Blatt besaß seine Mitarbeiter und seine Leser ausschließlich im Pfarrklerus. Die doktrinelle Seite der Aufklärung mit ihrem Episkopalismus und der römischen Frage war für diesen Kreis zu wirklichkeitsfremd (wenn auch diese Fragen hie und da zur Sprache kommen!). Man *betätigte* den kirchlichen Liberalismus, verzichtete aber auf allgemeine, unpraktische und unwirkliche *Theorien*. Stellung gegen Rom wurde deshalb nur genommen, wenn man gerade einen Hieb von dort bekam. (Z. B. bei der römischen Verurteilung Mersys und der Offenburger Neuerer.) Der kirchliche Liberalismus mit seiner Auflockerung der Hierarchie zeigte sich bei diesen Leuten ganz praktisch in Kritik und Kampf gegen die Hierarchie *im Lande*, gegen Erzbischof und Ordinariat, nicht so sehr in einer antirömischen Haltung (im Gegensatz etwa zu Wessenberg!). Man wollte einfach Reformen, eine Ritualrevolution, Abschaffung des Zölibates, Herstellung der Synoden. Darin erschöpfte sich der kirchliche Liberalismus dieser Kreise. Ebenso verpönt war das abstrakte Disputieren über das Verhältnis von Kirche und Staat. Wenn man auf diesen Punkt zu sprechen kommt, dann sind es interessanterweise Hiebe gegen das Staatskirchentum. Begreiflich, da auch die kirchlichen Reformer genug davon zu spüren bekamen. Eine statistische Übersicht über die Aufsätze und ihre Probleme von den Jahren 1833—1841 macht das Gesagte noch deutlicher:

		Ritus, Katechism. und andere Reformfr.	Zölibat	Synoden	Kirche und St. (Mischehenfr.)	gegen Hierarchie
7	1833[26])	3	—	1	1	2
28	1834	15	6	3	—	4
11	1835	4	2	3	—	2
(14) 19	1836	7 (Korr. 9)	2	(Korr. 5) 7	2	1
(5) 13	1837	6 (Korr. 3)	2	(Korr. 2) 3	—	2
9	1838	2	2	2	1	2
16	1839	6	1	5	3	1
8	1840	—	1	4	2	1
3	1841	2	—	1	—	—
		45 (12)	16	(7) 29	9	15
			90 (19)		24	

Die Reformfragen überwiegen also bei weitem (Ritus: Gottesdienst, Sakramente etc., Zölibat und das Reformmittel: die Synode). Publizistische Höhepunkte finden sich 1834 und 1836/37. Mersys Mit-

[26]) Das Blatt beginnt erst im August.

redaktion und seine Belebung des Reformertums durch die Offenburger Konferenz begründen den ersten Aufschwung; der zweite wird von außen her durch das neue Ritual (1836) und die Katechismusfrage (1837) verursacht. 1839/40 erscheint mit den Synodenpetitionen an die 2. Kammer und den Erzbischof und mit dem neu auflebenden Ritualstreit noch einmal eine Aufgipfelung. In den folgenden Jahren verschwindet dann die katholische Mitarbeit an diesem Blatt fast vollständig.

Auf den inhaltlichen Bestand kann selbstverständlich nur in kurzen Umrissen eingegangen werden. Die Reformkreise des Badischen Kirchenblattes zeigen keine einheitliche Richtung. Neben einzelnen berechtigten und fruchtbaren Hinweisen auf kirchliche Mißstände machen sich radikalste Strebungen geltend und gewinnen immer mehr an Übergewicht[27]). Man war auf kirchlicher Seite immer geneigt, das viele Gute bei den Neuerern rückhaltlos anzuerkennen. Wenn es aber dennoch nicht zu einer fruchtbaren Einigung zwischen den zwei Lagern kam, lag es an der immer radikaler werdenden Linken. Im Oktober 1834 machte der ‚Katholik' einen solchen Annäherungsversuch: Es sei doch viel Gutes auf der Gegenseite, und viel Egoismus unter den streng Kirchlichen. Wenn man diesen Riß unter den Katholiken heilen[28]), und das Mißtrauen gegen die radikalen Reformer ablegen könnte, „dann würden unsere Oberhirten vielleicht veranlaßt werden, eine Reform in manchen Stücken der Disziplin ... einer gesamtkirchlichen Berücksichtigung zu unterwerfen". Das Badische Kirchenblatt brach diesem Versuch gleich die Spitze ab und nutzte ihn für seine einseitigen synodalistischen Bestrebungen aus.

---

[27]) Der gemäßigte Liberalismus sah auch diese Gefahr. Man vergl. etwa die folgende Stelle: Echter Liberalismus dürfe „nicht nur auf den Kopf wirken, sondern auch auf das Herz, nicht nur niederreißen, sondern auch etwas Neues an die Stelle setzen. So viele wollen bloß „aufräumen". Der echte Wunsch des echten liberalen Geistlichen ist Menschenwohl. Es tut ihm leid, wenn er Ursache und Tadel gegen diejenigen zu haben glaubt, auf denen die Leitung der Kirche beruht... Der unechte liberale Geistliche tadelt nicht aus heiligem Eifer ... sondern bloß um zu tadeln ... Es ist dieses heutzutage in gewisser Beziehung Modeton ... Er sieht anderwärts den Splitter, seinen eigenen Balken aber nicht". (1834, S. 401 f.).

[28]) Man hat diese Spaltung und damit die Schwächung des Katholizismus auf kirchlicher Seite immer bedauert und den kirchlichen Liberalismus auf die schlimmen Folgen hingewiesen, wo doch die vielen Feinde der Kirche und der sich beständig mehrende Unglaube zum Zusammenschluß aller Kräfte mahnen (so Z. 30 (1845) S. 111). Angesichts des herrschenden Unglaubens sei erste Bedingung einer Besserung: „Der hohe und niedere Klerus muß seine Anhänglichkeit an den sogenannten Fortschritt aufgeben." Wieder mehr Einheit und Verbindung mit dem Stamm, mit Rom (Z. 4, 1845, S. 636). Der Klerus verbrauche leider seine Kräfte auf die Opposition gegen die Kirche (Z. 5, 1841, Sp. 220 f.).

Die Reinigung des Gottesdienstes von der „Vermengung mit jüdischen Gebräuchen“ (1833, S. 52) war eines der Hauptziele der badischen Neologen. Die deutsche Messe mit Beseitigung der „lateinischen Zauberformeln“ (1834, S. 399) ist für sie gleichsam selbstverständliche Verhandlungsgrundlage. Daneben soll aber die Messe selber grundstürzend verändert werden. Dazu Einführung der „liturgischen Beicht und Kommunion“ nach dem Vorbild des protestantischen Ritus, der viel schöner und inniger sei als der katholische[29]). Ebenso rücksichtslos wird die gesamte „Bettologie“, Wallfahrten, Rosenkranz, Prozessionen etc., abgetan. (1834, S. 408 u. a. St.)

Mit besonderer Wucht richtet sich der Angriff gegen den Zölibat. Zum Teil spielt dabei auch der berechtigte Wunsch mit, den vielen Konkubinatsskandalen durch Abschaffung des Zölibats ein Ende zu machen (1834, S. 108). Aber die Angriffe gehen meist weiter. „Christliche Gerechtigkeit und größere Vollkommenheit sind nicht auf dem Wege der Unnatur und Unmenschlichkeit, sondern auf dem der reinen Menschlichkeit zu erringen“ (1834, S. 229). Der Zölibat sei in jeder Beziehung unchristlich und höchst verwerflich“[30]). Die einzige Lösungsmöglichkeit der Zölibatsfrage wird der medizinischen, juristischen und theologischen Fakultät der Freiburger Universität zugeteilt: die medizinische habe die Unnatürlichkeit des Zölibats zu erklären, die Juristen dessen Widerrechtlichkeit und die Theologen die Unsittlichkeit und Unchristlichkeit. „Diese Fakultät (die theologische) hätte bei der Beantwortung die leichteste Aufgabe; sie brauchte nur etwas um sich zu schauen“ (gemeint sind die Skandale im Klerus)[31]). „Den kirchlichen Großen möchten doch einmal die Augen und Ohren aufgehen“[32]).

Die Begründung und Rechtfertigung für all diese Reformerzesse ist keine andere als die Wessenbergs. Die Reinheit des Christentums, der reine Katholizismus muß aus all dem Schlamm und Ansatz der Jahrhunderte wieder herausgeschält werden. Es sei „heiligste Pflicht,

---

[29]) 1934, S. 161 f. Man vgl. zu solchen Bestrebungen der Aufklärung das Urteil eines protestantischen Pastors unserer Tage. Heinsius (Henhöfer S. 3) meint zu den Reformbestrebungen bezüglich Beicht und Kommunion: „Hier ist bereits der Sakramentscharakter angetastet, ein deutliches Zeichen wie weit die Zersetzung des Katholizismus durch die Aufklärung hätte gehen können, wenn nicht starke Gegenkräfte wirksam gewesen wären.“

[30]) 1834, S. 271. Man vgl. Schreibers Ausführungen über den Zölibat, unten S. 85.

[31]) 1834, S. 337 f. Verfasser vielleicht Schreiber selbst (s. seine These über den „unnatürlichen, widerrechtlichen und unsittlichen“ Zölibat in seinem Morallehrbuch).

[32]) 1834, S. 61. Ein ausführlicher Artikel gegen den Zölibat findet sich auch 363 f. Der Verfasser tritt zugleich gegen die Unfehlbarkeit der Konzilien auf.

auf die durch die Zutaten des päpstlichen Glanzes verschütteten Quellen immerwährend hinzuweisen". „Allem Menschenwerk" wird der Kampf angesagt (1834, S. 335). Oder noch radikaler: „Wir wissen noch den wahren Katholizismus vom Afterkatholizismus, die Religion Jesu, wie sie geoffenbart ist, von bloß menschlichen Zusätzen, die Kirche Christi von der Kirche der römischen Kurie, den obersten Vorsteher der Kirche von dem unfehlbar sein wollenden Oberhaupt der Kirche zu unterscheiden"[33]).

Die Stellung zum Papst wird also vor allem durch den Reformgegensatz bestimmt. Eine andere Kampfstellung gegen Rom und die Hierarchie liegt im kirchlichen Liberalismus des Badischen Kirchenblattes begründet, der sich in der Richtung einer Änderung der Kirchenverfassung auswirkt. Gegen die monarchische Regierung der Kirche, die eine Verweltlichung sei, werden mehr demokratische Elemente verlangt. Christus selbst habe gesagt, seine Kirche soll nicht nach Art eines weltlichen Reiches regiert werden (1833, S. 89 f.). Nur Freiheit könne der Kirche nützen. „Meines Erachtens soll das Gottesreich auf Erden eine theokratische Republik sein, worin jeder Bürger Stimme hat, und die Freiheit der einzelnen Bürger muß sich immer nach dem höchsten Gesetz des unsichtbaren Herrschers richten" (1834, S. 206). Das war äußerster Gegensatz zum katholischen Kirchenbegriff! Nach solchen zersetzenden Grundsätzen ergab sich ohne weiteres auch die Forderung nach theologischer Lehrfreiheit nach dem Muster des modernen Rationalismus. Die Theologieprofessoren seien da, die Wahrheit zu lehren. Alles andere sei Heuchelei. „Sie sind nicht Repräsentanten einer Konfession, sondern der Wissenschaft." Das andere sei „hierarchischer Despotismus und Geistesdruck"[34]).

Die Stellung des Blattes zum Staatskirchentum ist rein taktisch. Bald wird es bekämpft, bald in Anspruch genommen, wenn man seine Hilfe zur Durchsetzung der liberalen Reformforderungen gegen die Hierarchie brauchte. So heißt es einmal, die „Kirchengewalt ruht nicht im Staat", und der Landtag könne in kirchlichen Interessen nicht zuständig sein. Die Unterordnung der Kirche unter den Staat sei eine viel schlimmere Irrlehre als die im Mittelalter geltende Ansicht (1833, S. 5 f.). „Die Juristen mögen das bürgerliche Gemeinwesen besorgen... und sich nicht weiter unberufen mit dem Kirchenwesen be-

---

[33]) 1834, S. 72. Selbstverständlich wird diese Infallibilität des Papstes bekämpft, manchmal in lächerlicher Weise mit Hinweis auf die persönliche Sündhaftigkeit der Päpste (so 1834, 109 f.). Auch febronian.-episkopal. Ideen dringen hie und da durch: „Gott bewahre uns in Gnaden vor allen Nuntien und Legaten" (1834, S. 131); ebd. werden auch Weff. und die Emser Punktatoren in Schutz genommen.

[34]) 1834, 341 f. 1836, 167 wird „freie Forschung in der Schrift" verlangt.

fassen, außer wenn sie vom Zutrauen der Kirche selbst beehrt und zur Leitung ihrer Angelegenheiten von ihr auserwählt werden" (1836, S. 13). Ja, ein Aufsatz kommt sogar zu dem Ergebnis, daß, wie der Geist höher steht als der Körper, so auch die Kirche über dem Staat. Die Kirche könne deshalb nie zur Staatsanstalt werden (1836, S. 41 u. 54 f.). Liberaler Oppositionsgeist gegen die Regierung kommt hier zu kirchlichen Forderungen!

Neben solchen Aufstellungen geht aber ein beständiges Flehen und Bitten nach staatlicher Hilfe, um damit Reformsynoden durchzuführen. Die Petitionenbewegung katholischer Geistlicher und Laien an den Landtag um Berufung einer Synode erhält durch das Blatt den nötigen Nachhalt in der öffentlichen Meinung[35]). Der kirchliche und politische Liberalismus dieser Geistlichen kam so miteinander in Konflikt. Aber ihr Liberalismus war praktische Taktik und übersah deswegen ohne Schwierigkeit theoretische Unhaltbarkeiten.

Diese Charakterisierung des Blattes möge genügen. Während Wessenberg mehr der T h e o r e t i k e r des kirchlichen Liberalismus blieb, vereinigten sich hier so ziemlich alle p r a k t i s c h e n Reformtendenzen der badischen Aufklärung. Auffallend ist, daß im ,Badischen Kirchenblatt' um Wessenberg ziemliche Stille herrscht (s. oben S. 4). Zwar muß sein Name hie und da für die praktischen Reformforderungen herhalten. Aber unter der Oberfläche zeigt sich doch ein nicht geringer Gegensatz zwischen den beiden Brennpunkten: dort eine episkopalistische, konstitutionell-liberale, hierarchisch-aristokratische Richtung, hier unverblümte D e m o k r a t i e mit Gleichheit aller Kirchen b ü r g e r. Die beiden Liberalismen in der badischen Aufklärung erscheinen so als der treue Abklatsch der beiden Richtungen im p o l i t i s c h e n Liberalismus mit seinem rechten und linken Flügel.

Mit dem Badischen Kirchenblatt ist die periodische Publizistik der badischen Aufklärung noch nicht erschöpft. Daneben laufen starke Fäden zu den Organen der außerbadischen Aufklärung. Im einzelnen ist die badische Mitarbeit allerdings schwer festzustellen. Die nachhaltigste Beschickung fanden naturgemäß die beiden Zeitschriften in Württemberg: das ,Kritische Journal' 1820—1829 und die ,Freimütigen Blätter' 1830—1844[36]). Bei beiden kann, abgesehen von Wessenberg, einwandfrei badische Mitarbeit festgestellt werden, die aber im ganzen doch sehr spärlich blieb[37]).

---

[35]) So schon 1834, 161 f. 271; 1835, 93 f; und besonders 1840.

[36]) Über diese und die andern württembergischen aufklärerischen Blätter vergleiche man Bauer S. 16/17 u. bes. 30 f.

[37]) Ob auch in Z. 46 u. 48 die badische Aufklärung sich beteiligt hat, konnte ich nicht feststellen. Reichlin fand zwar an Z. 48 einen warmen

Von allen ausländischen kirchlichen Zeitschriften haben sich wohl die ‚Kath. Blätter für Deutschland und die Schweiz' (Z. 45) die meiste Mitarbeit aus badischen Aufklärungskreisen zu verschaffen gewußt. Dieses Blatt war als Fortsetzung einer Münchener Zeitschrift gedacht, der die dortige klerikale Luft nicht mehr behagte und der in der liberaleren Schweiz eine Zuflucht fand, „nicht ohne Zutun Wessenbergs“[38]). Einer seiner begeisterten Anhänger, Sylvester Kotz[39]), war beständiges Mitglied des Ausschusses und eifriger Mitarbeiter; ebenso Joseph Beck (damals Professor am Gymnasium in Freiburg). Daneben besaß das Blatt noch andere unbekannte Korrespondenten aus Baden; auch Mersy ist mit einigen Artikeln beteiligt. Kuenzers Mitarbeiterschaft ist schon deshalb sehr wahrscheinlich, weil aus dem Stabe dieser Zeitschrift der Schaffhauser Verein hervorging, und das Blatt auch nachher Organ des antikirchlichen Vereins blieb. Der Sieg der katholischen Bewegung in Luzern hat dann das Blatt nach Zürich verdrängt. Der dortige ungünstige Boden und das Fiasko des Schaffhauser Vereins machten dieser zeitweise bedeutenden Zeitschrift ein baldiges Ende[40]).

Ganz entsprechend der konfessionellen Vermischungstheorie hat sich die badische Aufklärung auch an rein protestantischen Zeitschriften beteiligt. Die „Darmstädter Allgemeine Kirchenzeitung“ (Z. 49) diente Reichlin und anderen katholischen Rationalisten

---

Anwalt. Aber weitere Schlüsse lassen sich daraus nicht ziehen. Einigermaßen gesichert erscheint die bad. Mitarbeit an Z. 47. Ein Hintermann des Blattes war auch Dr. E. Münch (Stuttg.), ein Anhänger der radikalen Aufklärung und ein Freund Wessenbergs. Selbst dieser hat in einem Brief an ihn die radikale Tendenz des Blattes verurteilt (s. Exkurs 1, S. 103). In einer Ankündigung des Blattes in Z. 37, 1833, S. 96 wird es den aufklärerischen Reformkreisen Badens als Gesinnungsorgan empfohlen und um Beiträge gebeten. Wahrscheinlich wird sich das eine oder andere aus Baden darin finden. Das Blatt ging aber schon 1834 ein. Eine gewisse Fortsetzung unter politischem Deckmantel scheint die Allg. Staatszeitung gewesen zu sein (s. Anmerk. 45).

[38]) So die ‚Konstanzer Zeit.' 1838, S. 42. Diese Andeutung ist nicht unwahrscheinlich. Weff. besaß ja genug Verbindungen in der Schweiz. Auch scheint die enge Verbindung der Zeitschrift mit den „Freimütigen Blättern“ in Konstanz ihren Angelpunkt zu haben. Weff. hatte zudem wohl kein geringes Interesse daran, eine publizistische Stütze auch in der Schweiz zu besitzen.

[39]) Schüler Straßers und Münsterkooperator in Konstanz.

[40]) Die Zeitschrift trägt im Verhältnis zur übrigen aufklärerischen Publizistik teilweise ein gemäßigtes Gepräge, wenigstens solange B. Leu (Theologieprof. in Luzern), einer der Hauptredaktoren war. Er hat sich dann Ende 1838 von ihr getrennt, da ihm das Blatt eine zu stark antikirchliche Richtung nahm.

als Kampforgan bis 1832[41]). Selbst das Blatt des radikalen Rationalismus an der theologischen Fakultät in Heidelberg, das ‚Sophronizon' von H. E. G. Paulus (Heidelberg) fand Mitarbeiter aus dem katholischen Lager. Ob Wessenbergs Freundschaft mit Paulus auch hier ihren publizistischen Tribut zollte, ist nicht auszumachen.

Eine reichhaltige Quelle für die Ansichten und Absichten besonders des radikalen Flügels unter der badischen Aufklärung bilden die politischen Tageszeitungen in den dreißiger und vierziger Jahren. Die enge Gemeinschaft von kirchlichem und politischem Liberalismus verschaffte dem ersteren einen starken publizistischen Rückhalt. Die liberalen badischen Zeitungen, und das sind in dieser Zeit so ziemlich alle, standen der spätzeitlichen Aufklärung offen. Aber auch das hat sie nicht mehr gerettet, oder besser ihr geradezu den Todesstoß gegeben. Das enge Bündnis mit der liberalen Publizistik und deren Politik auf kirchlichem und staatlichem Boden hat die Aufklärer notwendig immer mehr in den radikalen Wirbel gezogen, an dessen Ende der Rongesche Abfall und die politische Revolution von 1848/49 stand. Dieses Bündnis hat die Aufklärer schließlich kirchlich-katholisch unmöglich gemacht.

Schon der liberale Blätterwald von 1831/32, der durch das Einschreiten des Bundestages bald stark gelichtet wurde, fand eifrige Mitarbeit unter der kirchlichen Aufklärung. Der ‚Freisinnige' in Freiburg (erschien nur 1832) war das bevorzugte Blatt der Zölibatsgegner mit ihrem Schwerpunkt an der Freiburger Universität. Die gemäßigtere Aufklärung benützte gern den ‚Badischen Merkur' (erschien nur 1831). Die gemäßigte und neutrale Haltung des Blattes hat selbst die Aufnahme von zwei kirchlichen Artikeln ermöglicht: ein Angriff auf das staatliche Patronat und eine Verteidigung des Ordenswesens. Daneben kommen allerdings auch Artikel gegen den Zölibat und die kirchlichen Ordensinstitute vor. In den späteren dreißiger Jahren lieh dann die ‚Freiburger Zeitung' der badischen Aufklärung ihre Spalten und schuf sich damit die heftige Gegnerschaft der kirchlichen Richtung. In den vierziger Jahren fand es dann die Zeitung für besser, eine kirchlichere Haltung einzunehmen, wohl um ihre katholischen Leser nicht zu sehr vor den Kopf zu stoßen[42]).

Eine etwas größere Bedeutung unter den liberalen Oppositionsblättern gewannen für die kirchliche Opposition zwei Konstanzer Zeitungen. Besonders die ‚Seeblätter' des späteren Revolutionärs Fickler zeigten sich immer aufnahmebereit für alles, was vom radikalen kirchlichen Flügel kam. Hier hat vor allem Kuenzer des öfteren seine Hetzartikel niedergelegt. Neben den ‚Seeblättern' wurde in der Mischehen-

---

[41]) Selbst das Bruchsaler Generalvikariat hat hie und da diese prot. Kirchenzeitung als „Amtsblatt" benützt. So 1827 gegen Kieser!

[42]) Über die kath. Bewegung und die ‚Freiburger Zeitung' siehe Kap. IV.

frage auch der ‚Leuchtturm' benützt[43]). Die drei Konstanzer Blätter (neben den zwei genannten noch die ‚Konstanzer Zeitung') behandelten als einzige badische Blätter 1838/39 die Mischehenfrage zum großen Ärger der Regierung. Dem nachsichtigen Zensor hat es dann seine Stellung gekostet[44]).

Selbstverständlich blieben auch die der Regierung näherstehenden Tagesblätter der kirchlichen Opposition nicht verschlossen[44*]). Das lag im Regierungsprinzip begründet, der Aufklärung möglichst den Rücken zu stärken als Gegengewicht gegen Erzbischof und Rom (darüber cf. 3. Kap.). So die Karlsruher Zeitung, die immer gerne Angriffe gegen die erstarkende kirchliche Bewegung brachte, wenn auch in feiner und gemäßigter Form. So auch die kurzlebige ‚Allgemeine Staatszeitung' (Karlsruhe 1836/37), gegen die interessanterweise Staatsminister Blittersdorf mit Erfolg vorging[45]). (Das einzige Blatt,

---

[43]) 1838/39; erschien 1839/40 als ‚Deutsche Volkshalle'. Redaktor ist Vanotti. Ein Konflikt mit der Regierung aus politischen Gründen (Beschwerde des Bundestages) bereiteten diesem demokratisch-liberalen Blatt ein baldiges Ende.

[44]) Zensurakten des GLA Karlsruhe. Über den Mischehenstreit in der bad. Publizistik siehe S. 95 f. u. Kap. III.

[44*]) Auf die übrigen liberalen Oppositionsblätter, besonders auch die Lokalblätter, kann nicht weiter eingegangen werden, obwohl gerade die letzteren für Geist und Richtung der kirchlichen Liberalen oft recht ergiebig sind.

[45]) Leiter des Blattes war Alex. Müller; sein bedeutendster Mitarbeiter Dr. E. Münch (Stuttg.). Beide Vertreter des radikalen Flügels der kath. Aufklärung. Die beiden hatten einst die Herausgabe des ‚Kanon. Wächter' (Z. 47) besorgt (s. Anmerk. 37). Finanziert wurde die Zeitung vom holländischen König (Münch war einst dessen Hofbibliothekar gewesen). Selbstverständlich versuchten die beiden Leiter des Blattes immer wieder die kirchlichen Tagesfragen zu Angriffen gegen die kirchliche Bewegung zu benützen, besonders in der Kölner Frage. Blitt. tat alles, um das Innenministerium zu scharfer Zensur zu vermögen. Trotzdem kamen Ausschreitungen gegen den Papst und die kirchliche Bewegung vor (so 1837, S. 287, 269; 1838, S. 3, 6, 10 f. etc.). Blittersdorff (bad. Außenminister), hatte anfangs gemeint, man könnte „das Blatt immerhin dazu benützen, um alles mögliche hineinzubringen, und verdiene deshalb eine weite Verbreitung". Aber nach längerer Erfahrung war er über das Blatt bitter empört (1838 besaß es überdies kaum 70 Abonnenten!), „das bei jeder Gelegenheit über den Papst, die kath. Geistlichkeit und den sogenannten Ultramontanismus herfällt. Das letztere tut er (A. Müller) nicht selten auf eine wahrhaft indignierende und pöbelhafte Weise und ich bin ... schon oft im Falle gewesen, deshalb Beschwerde beim großh. Minister des Innern zu führen" (Blitt. Nachl. Fasz. 37, Brief an Tettenborn vom 28. 8. 1836 und 20. 12. 1837). Das Blatt verschwand dann 1838. Seine Hintergründe und die eigentlichen Absichten der beiden Leiter mit dem Blatt sind ziemlich mysteriös. Die ganze Absicht war wohl, den radikalen ‚Kanonischen Wächter' unter politischem Deckmantel weiter zu führen.

das in den ersten vierziger Jahren sich gegen die kirchliche Bewegung entgegenkommend oder doch neutral verhielt, war die ‚Oberdeutsche Zeitung' unter Leitung von Dr. Giehne, der dann später die ‚Karlsruher Zeitung' übernahm und auch dieser einen etwas wohlwollenderen Charakter verlieh. 1838/39 war die Konstanzer Zeitung das einzige kirchenfreundliche Blatt; in der Mitte der vierziger Jahre die Freiburger Zeitung und das ‚Mannheimer Morgenblatt'[46]).

Um 1844 vollzogen dann eine Reihe von Tagesblättern die Schwenkung zum Radikalismus auf politischem und damit auch auf kirchlichem Gebiet. Es sind die Propagandablätter des Rongetums[47]). Sie stellten sich damit außerhalb der Kirche und können deshalb auch nicht mehr als Organe der kirchlichen Aufklärung gelten, die wesentlich Opposition innerhalb der Kirche war und sein wollte. (Allerdings haben sich auch da immer wieder Männer der äußersten kirchlichen Linken als Mitarbeiter beteiligt, wie Kuenzer und andere, die den letzten Schritt der Trennung von der Kirche aus materiellen Gründen nicht vollziehen wollten.)[48])

Dieser Überblick zeigt klar die ungeheure publizistische Machtstellung der Aufklärung. Trotzdem war ihr stetiger Niedergang auch in der Publizistik nicht zu verhüten. Ja man kann sagen, daß gerade die enge Verbindung der kirchlichen Opposition mit Blättern, die sich oft in Kirchenfeindlichkeit überboten, einer der Hauptgründe für ihr rasches Verschwinden war. Sie haben sich durch ihre liberalen und radikalen Freunde selber das Grab geschaufelt. Dieser Kräfteschwund blieb den Aufklärern selbst nicht verborgen und das Bedauern darüber kehrt in ihren Zeitschriften immer wieder. So wird im Badischen Kirchen- und Schulblatt (1833, S. 49) geklagt, daß die kirchlichen Zeitschriften der „kirchlichen Staats- und Reformpartei" alle Mühe hätten, sich zu behaupten. Einige seien schon eingegangen, während die ultramontanen Blätter überall Absatz fänden. Auch in den Briefen Wessenbergs fehlt es nicht an solchen Selbstgeständnissen[49]). Kuenzer selbst ver-

---

[46]) Über alle diese Zeitungen s. Kap. IV.

[47]) So die ‚Oberrh. Zeitung' (Freiburg 1844 f.), die ‚Mannheimer Abendzeitung', das ‚Mannheimer Journal', die „Seeblätter' u. a.

[48]) Neben den inländischen Blättern werden von den Aufklärern auch ausländische politische Zeitungen herangezogen, besonders die Augsb. A. Z., die übrigens auch kirchlichen Gegenartikeln ihre Stimme nicht versagte (man vgl. dazu die boshafte Charakterisierung in der ‚Deutschen Volkshalle' 1839, S. 203: „Gift und Gegengift in einer Pflanze vorhanden. Öffnet ein Freier den Mund, schlägt ihm ein Sklave darauf."

[49]) Siehe Exkurs 1. Man vgl. auch das Geständnis von Pflanz bei Nörbers Wessenb.-Artikel, Sp. 1375/7. s. auch Z. 43,5 (1833) 194. Die hauptsächliche Schuld wird auf die Regierung geschoben, die im Stillen die kirchliche Partei unterstütze, weil sie in einer kirchlichen Revolution den Vorläufer einer politischen sehe.

teidigt den Schaffhauser Verein gegenüber der Regierung mit dem Hinweis, der Verein sei nötig zur Erhaltung der aufklärerischen Zeitschriften (s. Kap. 3).

Gegenüber der periodischen und Tagespublizistik nimmt sich die Flugschriftenliteratur des kirchlichen Liberalismus ziemlich spärlich und kläglich aus, der Zahl und dem Inhalt nach. Von 1826 bis 1840 insgesamt etwa 20 Nummern. Die Flugschriften der Rongeaner und ihrer Freunde von 1845 müssen selbstverständlich als eigene Gruppe gelten[50]). Wie die periodische Journalistik der badischen Aufklärer, so starben auch ihre Flugschriften mit Anfang der vierziger Jahre aus. Ein deutliches Zeichen für das Ende der Aufklärung. Nur im langlebigen Wessenberg erhielt sich noch ein Rest der vergangenen Zeit, einsam und verlassen zwischen der radikalen Scheidung der Geister in links und rechts.

Eine kurze Übersicht möge die Kurve der Entwicklung deutlich machen (s. Tabelle). Das erste Septennat von 1826—1833 bildet den Höhepunkt mit 13 Flugschriften von insgesamt 20. Das Zusammenfallen mit der Hochflut der liberalen Bewegung nach 1830 gründet sich natürlich auf innere Zusammenhänge. Fast sämtliche Flugschriften dieser Jahre stammen von katholischen Liberalen, z. B. Trefurt, Amann, Schreiber. Inhaltlich sind allein 9 Schriften der Zölibatsfrage gewidmet[51]), deren Forderung nach Einführung der Priesterehe sich der gesamte Kammerliberalismus von 1828 und 1831 zu eigen machte und durchzudrücken suchte. 2 Schriftchen (Nr. 132 u. 133) dienen dem konfessionellen Indifferentismus und der Verschmelzung der christlichen Religionen. Die zwei Schriften Mersys (Nr. 134 u. 138) be-

1826:	Fl. 121
1827:	———
1828:	122,124
1829:	125,126
1830:	———
1831:	123,127,132
1832:	128
1833:	134,87 ,135
1834:	———
1835:	138
1836:	133,139
1837:	129,140
1838:	145,89
1839:	———
1840:	141
1841:	———

50) Man kann sich natürlich fragen, ob denn Ronges Sekte noch zur Aufklärung zu rechnen ist. Er und die andern geistlichen Führer sind allerdings aus der spätzeitlichen Aufklärung hervorgegangen. Trotzdem hat bis jetzt kein Historiker diese Sekte einfach der aufklärerischen Richtung beigezählt. Die Aufklärung ist schließlich doch ein fest abgegrenzter Begriff: die Reformbewegung innerhalb der Kirche, die in der Aufklärung des 18. Jahrh. ihren Anfang nimmt und bis gegen 1830/40 dauert. Allerdings muß man sich sagen, daß die Aufklärung als grundsätzlich mögliche Geisteshaltung der Autoritätslockerung zu allen Zeiten besteht und in gewissen periodischen Wellen stärker auftreten kann. In diesem Sinn war das Rongetum durchaus gesteigerte Aufklärung.

51) Fl. 121—129.

handeln die Reformsynode in ihrer ganzen Ausdehnung, und nur eine Schrift (Nr. 141) nimmt sich das Verhältnis von Kirche und Staat zum Ziel[52]. Diese Übersicht zeigt wieder deutlich den großen Unterschied zwischen der schriftstellerischen Tätigkeit Wessenbergs und der übrigen badischen Aufklärung. Dort geistige Höhe und Verfechtung des prinzipiellen Standpunktes der Aufklärung, wobei praktische Fragen, z. B. Zölibat eine ganz untergeordnete Stellung einnehmen. Hier dreht sich dagegen alles um p r a k t i s c h e Freiheit von dem drückenden Gesetz des Zölibats. Dort Ordnung und Freiheit, hier nur Betonung der Freiheit.

Der bedeutendste Stimmführer der badischen Aufklärung nach Wessenberg ist Franz Ludwig Mersy[53]. Er tritt auch publizistisch am stärksten hervor durch zwei Flugschriften und besonders durch sein Organ, das ‚Badische Kirchenblatt'. Man kann ihn zur gemäßigten Richtung innerhalb des kirchlichen Liberalismus zählen. Ein ehrlicher, redlicher Kämpfer, der die anständige Form immer zu wahren wußte. Sein aufrichtiges Streben war auch auf kirchlicher Seite anerkannt[54]. Als das Haupt des radikalen Flügels muß wohl Dominik Kuenzer[55] gelten, vielleicht der nach außen rührigste Verfechter der spätzeitlichen Aufklärung, voll Erbitterung und Maßlosigkeit. Sein Feld ist vor allem die politische Bühne des Landtages und der Wahlversammlungen. Einer der gefürchtetsten Führer der liberalen Partei. All seine Kraft hat er aufgeboten gegen die kirchliche Erneuerungsbewegung. Er steht als treibende Kraft hinter dem antikirchlichen Schaffhauser Verein. Nach dessen Verschwinden bringt er in den meisten Gemeinden der Seegegend einen synodalen Aufruhr zustande (1845). Der Erzbischof soll gezwungen werden, eine Synode gegen die „antinationale" kirchliche Bewegung zu berufen. Voll Eifer betreibt Kuenzer unter der Decke die Sache Ronges, wagt aber nicht selber den letzten Schritt zu tun, aus Rücksicht auf seine Pfründe, wie man boshaft sagte. Das Jahr 1849 sieht ihn wieder als die eigentliche Seele der kirchlichen Revolution gegen den Erzbischof. Und zwischen diesen Höhepunkten immer und immer

---

[52]) Fl. 141 gehört eigentlich mehr zur staatlichen Publizistik (s. unten Kap. III)).

[53]) Franz Ludw. Mersy, geb. 1785 bei Durlach, ordin. 1810, Prof. a. Lyz. in Rastatt, 1813 Pfr. in Stein am Kocher, 1819 in Ersingen, 1826 geistl. Rat beim Ordinariat in Bruchsal, 1830 Pfr. in Offenburg, gest. 12. 8. 1843.

[54]) Man hat ihn gar nach seinem Tode zu einem Anhänger machen wollen, der das gleiche Ziel, die Erhöhung der Kirche wollte, und nur zeitweise im Weg geirrt habe (s. dazu Z. 30, 1843, S. 292 f, 337).

[55]) Dominik Kuenzer, geb. Freiburg 1793, ordin. 1815, 1821 Pfr. in Rohrbach, 1828 in Bonndorf, 1836 in Konstanz, gest. 11. 4. 1853.

publizistisch in Zeitschriften und Zeitungen tätig gegen alles Ultramontane und Römische. Er starb, ohne die Früchte seiner rastlosen Arbeit zu sehen, noch vor seinem verehrten Meister Wessenberg[56]).

b) **Die Machtverlagerung zwischen den beiden Lagern.**

Ein Vergleich zwischen der Publizistik der Linken und der kirchlichen Bewegung zeigt die Stellung der Aufklärung im Zeitraum von 1820 bis 1840 in einer eindeutigen Übermacht. Das kann man schon an der Flugschriftenproduktion der beiden Lager sehen. Den 20 der kirchlichen Linken von 1826—1840 stehen nur 5 kirchliche gegenüber, wozu dann noch 5 ausländische Schriften über badische kirchliche Verhältnisse kommen. Diese rein äußerliche Unterlegenheit der kirchlichen Bewegung ist nur der treue Widerschein der tatsächlichen Machtverlagerung. Fast der gesamte Seelsorgeklerus steht noch unter dem Banne Wessenbergscher Ideen. Bei der Bischofswahl der Dekane im Jahre 1822 erhalten die beiden ausgesprochensten Vertreter der badischen Aufklärung, Wessenberg und Burg eine überwältigende Mehrheit. Brentano, ein publizistischer Gegner Wessenbergs, verschwindet geradezu[57]).

Die landesherrlichen Dekanate werden durchgehends mit erprobten Anhängern des kirchlichen Liberalismus besetzt. Sie sind die unteren Träger der staatskirchlichen Macht. Die erzbischöflichen Dekane dagegen teilen mit ihrer kirchlichen Oberbehörde bis weit in die vierziger Jahre deren ohnmächtige Stellung. Dieser übermächtige Einfluß der kirchlichen Linken in den Kapiteln erhielt sich, solange die tatsächliche kirchliche Machtbehörde des Landes, die katholische Kirchensektion des Innenministeriums, das Bollwerk der Aufklärung blieb. Das Staatskirchentum der badischen Regierung gab natürlich diese Machtstellung nicht aus der Hand und hat die Sektion gegen jedes Eindringen kirchlichen Einflusses abgeriegelt. Als maßgebende Männer wurden nur erklärte Anhänger der kirchlichen Linken berufen (s. Kap. 3).

Diese Machtballung der Aufklärung wurde noch verstärkt durch die linkskirchliche Richtung der Freiburger theologischen Fakultät. Hier hat der kirchliche Liberalismus sich einen wissenschaftlichen Mittelpunkt zu erhalten verstanden, nachdem die andern katholischen Fakultäten (abgesehen vielleicht von den Hermesianern in Bonn und Breslau) schon längst die Schwenkung vollzogen hatten. Um und nach 1830 nahm sie geradezu einen kirchenfeindlichen Charakter an durch die Professoren

---

[56]) Es kann im Rahmen dieser Arbeit auf die genannten Männer und andere Führer der spätzeitlichen badischen Aufklärung nicht näher eingegangen werden. Die Ausführungen über ihr Haupt (Wessenberg) mögen zur Kennzeichnung der kirchlichen Linken genügen.

[57]) Wess. 65, Burg 59, Wanker 27, Vicari 20, v. Brentano 3. Vicari galt damals noch als Freund Wessenbergs.

v. Reichlin-Meldegg (Kirchengeschichte), Schreiber (Moral), Amann (Kirchenrecht) und Stengel (Exegese). Gemäßigtere Professoren wie Werk, Hug, Buchegger verschwanden dabei völlig, da diese in den kirchlichen Tagesfragen eine kluge Zurückhaltung vorzogen. Die ganze Erziehung des jungen Klerus war dadurch eindeutig entschieden, und die Position des kirchlichen Liberalismus damit auf Jahre hinaus gesichert. Noch 1840, nachdem in der Fakultät die kirchliche Richtung völlig durchdrungen war, bekannte sich die übergroße Mehrheit des Klerus (über 600 Geistliche) zum Synodalismus (s. unten S. 91 u. Exk. 4).

Die einzige Stelle im badischen Katholizismus, die von Anfang an die Übermacht der Aufklärung brach, war die erzbischöfliche Kirchenbehörde in Freiburg. Das Ordinariat, das vom gesamten Domkapitel und dem Erzbischof zusammen gebildet wurde, hat im großen und ganzen eine kirchliche Richtung eingehalten. In der ersten Zusammensetzung des Domkapitels 1827 (durch Erzbischof und Regierung zusammen) hielten sich die beiden Richtungen noch einigermaßen die Waage. Domdekan Burg und den Domherren Flad und Hug standen v. Vicari, v. Hauser und Joh. Ad. Martin als die kirchlich Gesinnten gegenüber. Mit dem Erzbischof Boll zusammen besaßen sie ein kleines Übergewicht. Allerdings wog Burg diese zahlenmäßige Überlegenheit durch seinen überragenden Geist, seine Klugheit und Taktik so ziemlich wieder auf. Es war deshalb ein großer Gewinn für die kirchliche Richtung, als Burg durch die Ernennung zum Bischof von Mainz aus Freiburg schied. An seine Stelle als Domdekan und Weihbischof trat v. Vicari. Die erledigte Domkapitularenstelle bekam Joh. Martin Schmitt, der aber schon 1832 starb. In Konrad Martin erhielt er einen warmen Anhänger Wessenbergs[58]. 1833 kam Demeter ins Kapitel für

---

58) Joh. Mart. Flad, geb. 1767 zu Jungnau, ordin. 1790, Prof. in Donaueschingen, 1792 dort Hofkaplan, 1814 Stadtpfarrer in Säckingen, 1827 Domkap., gest. 29. Mai 1839.

v. Hauser, geb. Näfels 1761, ordin. 1784, Chorherr in Zurzach, 1806 Stiftspropst in Waldkirch, 1827 Domkap., gest. 8. 3. 1836.

Joh. Adam Martin, geb. Heidelberg 1767, ordin. 1790, Prof. am Lyz. in Mannheim, 1818 Pfarrer in Sinsheim, 1827 Domkap., 1848 Domdekan, gest. 4. 6. 1850.

Konrad Martin, geb. Paradies bei Konstanz 1765, ordin. 1789, 1795 Pfarrer in Neuenburg, 1833 Domkap., gest. 3. 12. 1844.

Fidel Haiz, geb. Waldshut 1801, ordin. 1826, 1831 Pfarrer in Denkingen, 1840 in Waltershofen, 1842 Dir. d. theol. Konviktes, 1845 Domkap., gest. 9. 6. 1872.

Joh. Martin Schmitt, geb. Oberwittighausen 12. 6. 1793, ordin. 5. 4. 1817, Pfarrer und Schuldekan in Ettlingen, 1830 Domkap., gest. 6. 10. 1832.

die bisher unbesetzte sechste Domherrenstelle[59]). Er schloß sich eng an Vicari an. Dem „treuen Kleeblatt“ der Aufklärung Flad, Konr. Martin und Hug standen nun bis 1836 v. Vicari, v. Hauser, Joh. Ad. Martin und Demeter und dazu Erzbischof Boll gegenüber. Der Aufklärung war damit am Sitz des Erzbischofs das Rückgrat gebrochen. Durch die weiteren Ergänzungen wurde die kirchliche Richtung noch bedeutend gestärkt. 1836 trat Buchegger nach dem Tod v. Hausers, 1837 Karl Kieser in die durch die Wahl Demeters zum Erzbischof erledigte Stelle ein. Beide, vor allem der letztere, gehörten zur entschiedensten kirchlichen Richtung[60]) und bildeten den rechten Flügel im Ordinariat, den dann der Eintritt Staudenmaiers 1843 noch verstärkte. Die kirchliche Linke verlor mit dem Tode Flads (1839), Konrad Martins (1844) und Hugs (1846) ihre letzten Stellungen in der obersten Kirchenbehörde. An ihre Stellen kamen Hirscher, Haiz und Orbin, die alle zur gemäßigten kirchlichen Richtung gehörten[61]).

Es wäre von hohem Interesse, den inneren Kampf zwischen kirchlichem und liberalem Flügel im Domkapitel im einzelnen aufzudecken. Es können hier aber nur kurze Andeutungen gemacht werden, da es schwer hält wegen Mangel und Zerstreuung des Materials die Stellungnahme der Ordinariatsmitglieder in den verschiedenen strittigen Fragen festzulegen[62]). Am umstrittensten galt immer die Haltung H u g s. Dieser bedeutende Exeget und Orientalist genoß seine theologische und priesterliche Erziehung noch in der Blütezeit josephinischer Aufklärung im Freiburger Generalseminar. Das aufgeklärte Gebaren ist ihm zeitlebens geblieben, trotz der späteren äußerlichen Schwenkung zur kirchlichen Richtung hinüber. Die Zeugnisse seiner Schüler anerkennen zwar durchgehends den großen Wissenschaftler. Aber ebenso einstimmig beschuldigen sie ihn der Frivolität in religiösen und kirchlichen Dingen. Man vergleicht ihn sogar mit Voltaire[63]). Inneren

---

[59]) Zur kirchlichen Linken kann Demeter nicht gezählt werden, trotz seiner Stellung in der Mischehenfrage (s. unten Kap. III), die mehr seiner Nachgiebigkeit gegen das Staatskirchentum zuzuschreiben ist. In Rom stand er im Ruf einer „übermäßigen Furchtsamkeit“ gegen Staatskirchentum und kirchliche Linke, anerkannte ihn aber als „Mann von guten Grundsätzen und geordnetem Benehmen“ (so Lambruschini in seinem Gutachten um 1840, veröff. von Bastgen in DA 59, S. 342 f.).

[60]) Buchеggers Stellung ist allerdings nicht ganz klar. Er macht offenbar eine Wandlung durch, die dann zu einer entschieden kirchlichen Haltung im Mischenehenkonflikt 1845/46 führte. (Schon 1838—1840 trat er für die kirchliche Praxis ein.)

[61]) Haiz nahm erst später eine schärfere Oppositionsstellung ein.

[62]) Über ihre Haltung in der Mischehenfrage 1838 f. findet sich einiges in Kap. III, Exkurs 9.

[63]) Kist, S. 391—398. Ähnlich urteilt Hugs Schüler Hägele (Mitschüler von Alban Stolz) in seiner Stolz-Biographie.

Glauben an die von ihm vertretene Sache hat Hug wohl nicht besessen. Damit stimmen auch Zeugnisse von der entgegengesetzten Seite überein. Hugs Kollege in der theologischen Fakultät und Vertreter der äußersten kirchlichen Linken Reichlin-Meldegg (s. unten S. 83 f. und Kap. 3) schiebt dem zwiespältigen Verhalten Hugs ehrgeizige Absichten und Verrat an der Sache der Aufklärung unter und spricht ihm jede innere Gesinnungswandlung ab[64]).

Diese ehrgeizige und prinzipienlose Haltung hat ihm auch im Aufklärungslager viel geschadet. Die ‚Freimütigen Blätter' werfen ihm ein überkluges Verhalten vor; er wollte seine Stellung und deren fernere Aussichten nicht durch eine eindeutige Haltung in kirchlichen Tagesfragen gefährden weder bei den einen, noch bei den andern (5, 1833, S. 180 f.). Und Fridolin Huber urteilt in seiner schneidenden Art: „Die eminentesten Köpfe werden in der Hoffnung, sich höher zu schwingen, Verleugner ihrer Grundsätze... Hug in Freiburg... betet mit zum Himmel gerichteten Blicken im Chor das lateinische Brevier, das er früher seinen Schülern so oft lächerlich gemacht hatte"[65]).

Innerlich ist Hug offenbar den Prinzipien der Aufklärung treu geblieben, und hat mit Wessenberg die Beziehungen nie abgebrochen[66]). Bei dessen Bruder Johann, dem österreichischen Staatsmann, stand er in hohem Ansehen. Auch ein Zeichen, daß Hug nicht zur kirchlichen Richtung gehörte. Denn mit deren Anhängern hat Joh. v. Wessenberg keinen gesellschaftlichen Umgang gepflogen, Hirscher ausgenommen[67]).

Auf kirchlicher Seite hat man Hug nie recht getraut. Zwar mußte sein berühmter Name der kirchlichen Publizistik des öftern dazu dienen, den Glanz der erneuerten theologischen Fakultät zu erhöhen. Nach seinem Tod fehlt es sogar nicht an einem Lobeshymnus in der ‚Süd-

[64]) „Er trug die Grundsätze der katholischen Kirche ohne Abweichung nach der orthodoxen Vorschrift vor und spottete auch manchmal über die Rationalisten, so derb er nur konnte... Aber man würde sich täuschen, wenn man ihn deshalb für gläubig gehalten hätte. Er glich einem französischen oder italienischen Abbé, der etwas vom Voltairianismus an sich hat... Er war nicht imstande, auf religiöse Gesinnung zu wirken, weil sie ihm selbst fehlte... Bezeichnend war es, daß er, der so viel wie nichts glaubte, im Domkapitel auf die Seite der Römlinge trat... Der Bischofssitz war zuletzt sein einziges Streben." Reichlin, Selbstbiographie, S. 24 f. u. 76.

[65]) Schirmer Nr. 205. Man vgl. auch den bittern Sarkasmus E. Münchs in seinen „Erinnerungen" 1836, I, 202—207.

[66]) Siehe oben S. 15 u. Anm. 12.

[67]) In dem Brief vom 11. 3. 1846 (Nr. 481 der Briefe Joh. v. Wess. in der Wess. Bibl. Konstanz) widmet Joh. v. Wess. dem verstorbenen Freund folgenden Nachruf: „Täglich wird die Welt für mich leerer. Für mich ist Hug ein großer Verlust... Durch seinen Tod verliert die Alma Albertina ihre größte Zierde... Traure, traure Albertina / Denn erloschen ist dein schönster Stern / Traure, denn da er geschieden, / ist dein Ende auch nicht fern!"

deutschen Zeitung'[68]). Aber sonst schweigt man sich über Hug so ziemlich aus. Um so schärfer wird im stillen gegen ihn gekämpft. Kieser schildert ihn in seiner maßlosen Relation an den Schweizer Nuntius als „Urheber der Verderbnis im jungen Klerus und Verächter alles Heiligen“[69]).

Demeters Briefe an Vicari vom Jahre 1835 klagen immer wieder über das „enfant terrible“ des Ordinariats mit seinen „groben Sophismen“ (18. 7. 1835) und seiner beständigen Opposition[70]). 1836 hätte die Regierung am liebsten die Wahl Hugs als Nachfolger Bolls gesehen. Ihr Einfluß brach sich aber an dessen „Unbeliebtheit“ im Domkapitel[71]). Hugs Stellung im Ordinariat ist besonders durch seine Nachgiebigkeit gegenüber den Forderungen des Staatskirchentums gekennzeichnet. Er steht mit beiden Füßen auf dem staatskirchenrechtlichen Boden der Aufklärung. Noch kurz vor seinem Tode spricht er sich gegen die Schritte des Erzbischofs in der Mischehenfrage aus[72]). Im Jahre 1835 stellte die Regierung durch die Kirchensektion an das Ordinariat das Ansinnen, die Ehedispensen selber zu erteilen und nicht mehr nach Rom zu rekurrieren. Am 24. 4. 1835 wurde diese Forderung natürlich abgelehnt unter Hinweis auf die „canones nunc vigentes“[73]).

---

[68]) 1846, S. 225: „Ein Mann von so objektiven Anschauungen des Lebens und der Dinge, wie sie nur den Alten eignete ... Ein Mann von tiefem Blick und warmer Anhänglichkeit an Kirche und Hochschule. Er diente beiden mit einer Hingebung, die beispiellos ist.“

[69]) „... dottore e professore nell'università, ... autore della corruzione del clero giovane ed irrisore delle cose sante di nostra religione non ostante la provetta età in cui travasi“ (Der Schweizer Nuntius an Lambruschini 6. 4. 1842. Veröffentlicht von H. Bastgen in DA. NF. 30, 1930, S. 322). Man wird von dieser Schärfe manches streichen müssen. Im Wesentlichen stimmt es aber doch mit den andern Zeugnissen überein.

[70]) Strehlemappen XXI. Damit verbindet sich auch immer eine Klage über das „treue Kleeblatt“. Die gleiche Unzufriedenheit mit Hugs opponierender Stellung drücken auch zwei Briefe Joh. Ad. Martins an Vicari im Mai 1835 aus (ebd.).

[71]) S. die Korrespondenz des Außenministers Blittersdorff (Dipl. Sektion Fasz. 36), vor allem Brief an v. Rüdt (Ges. in Stuttgart) vom 31. 5. 1836 (s. die Ausführungen über Blitt. in Kap. III).

[72]) Brief Joh. v. Wess. vom 10. 11. 1845 (Nr. 444 d. Wess. Bibl. Konstanz). Als 1838 auch in Baden als Auswirkung des Kölner Ereignisses die Mischehenfrage aktuell zu werden drohte, berichtete der Freiburger Regierungsdirektor v. Reck an das Innenministerium (18. 11. 1838) über die Meinung an der Freiburger Kurie: der Erzbischof und Konrad Martin seien für Zuwarten und Vermeidung des Konfliktes, Buchegger, Ad. Martin und Kieser für Anwendung der kirchlichen Grundsätze, „Vicari schwankt und Hug macht sarkastische Bemerkungen“ (K. S. Fasz. 237).

[73]) Anspielung auf die Bulle von 1827, die diese Klausel führt.

Hug war dagegen: „Es gebe keine canones nunc vigentes. Die Fürsten nehmen keine andern canones an als jene des Konzils von Basel und Frankfurt (gemeint ist die Frankfurter Kirchenpragmatik von 1818). Und er schwätzte noch mehreres ganz unhistorisches Zeug hinzu" (Demeter an Vicari 25. 4. 1835). Das Kirchenrecht war für Hug das Staatskirchenrecht im Sinne der Territorialisten aus josephinischer Zeit. Er spricht das selbst in einem Gutachten aus dem Jahre 1832 aus: „Nach dem neuen Kirchenrecht kann keine Exkommunikation verhängt werden ohne Einwilligung der Staatsbehörde"[74]). Damit hängt zusammen, daß Hug ein rücksichtsloses Verfechten der kirchlichen Grundsätze für schädlich ansieht. „Man muß oft etwas ignorieren, um nicht alles auf das Spiel zu setzen." Der Pfarrer könne als bürgerlicher Beamter ruhig die Promulgation einer kirchlich verbotenen Ehe vornehmen, da er dabei nicht als kirchliche Person handelt und deshalb sein Gewissen nicht verletzte"[75]). Hug hat damit seinen lavierenden Charakter selbst treffend geschildert[76]).

Es ist bezeichnend, daß Hug mit dieser Meinung im Ordinariat allein stand. Selbst Flad drückte sich entschieden gegen ihn aus: Es handelt sich hier nicht um ein „Disziplinargesetz, sondern um einen Glaubenssatz". Da gebe es keine „servile Ergebung unter die Staatsgesetze". Sich in dogmatischen Dingen dem Willen des Staates „nur aus furchtsamen Besorgnissen accomodieren wollen, heißt die katholische Kirche zur protestantischen machen". Hier spricht der charakterfeste Typ der Aufklärung. Überhaupt scheint Flad nach dem vorliegenden Material der gemäßigte und charaktervolle Teil des „aufklärerischen Kleeblattes" zu sein. Ein Mann, dem vor allem aufrichtig das Wohl der Kirche am Herzen lag und deshalb nur Reformen wollte, die mit der Existenz der Kirche vereinbar waren und sie befestigen. Er war ein begeisterter Schüler und Freund Sailers und Verehrer Wessenbergs[77]). „Einer der

---

[74]) Strehlemappen XV.

[75]) Es handelt sich um die Ehe einer Katholikin mit einem geschiedenen Protestanten; die Promulgation und die Einsegnung der Ehe war vom Pfarrer verweigert worden. Eine solche Ehe war natürlich nach dem katholischen Dogma unmöglich.

[76]) Auch gegenüber der Sekte Ronges nimmt Hug eine gewisse Sonderstellung ein. Im Gegensatz zum gesamten Domkapitel, das die Gewissensfreiheit auch für die neue Sekte gewährt wissen will, aber von der Regierung Verhinderung des Propaganda- und Abfalltreibens gegen die katholische Kirche verlangt, ist er für völlig passives Verhalten des Staates. „Der Staat soll über den Konfessionen stehen... und gleiche Gerechtigkeit gegen alle Parteien" üben (findet sich in K. S. Fasz. 141, Bericht Becks über die Ansichten im Domkapitel vom 16. 9. 1845).

[77]) Ein Zeichen, wie der edle Charakter Wess.' innerliche Geister anzuziehen vermochte! Sein Predigtwerk über das Kirchenjahr widmete Flad. Wess. und Sailer zusammen. Er gab u. a. auch eine Schrift Sailers neu heraus.

gemütlichsten Theologen unserer Zeit, welche lieber an das Vorhandene anknüpfen und ihm eine geistigere Gestalt abzugewinnen suchen, als gleich einen neuen Grund zu legen... Er gebe sich fast immer als gemäßigter katholischer Theologe kund", so urteilt eine Rezension in der Branderschen Literaturzeitung etwas verstimmt über die gemäßigte Reformhaltung Flads[78]).

Den hartnäckigsten Verfechter im Domkapitel fand die Aufklärung in Konrad Martin. Seine Wahl geschah ganz frei durch das Domkapitel am 31. 12. 1832. Die Regierung hatte weiter keinen Anteil daran[79]). Wessenbergs Ideen mit ihrer Gefährdung des dogmatischen Bereiches hat Martin voll und ganz übernommen. Kieser nennt ihn in seiner Denkschrift 1842 etwas überspitzt einen „verbissenen Anhänger Wessenbergs, einen hartnäckigen Neuerer, gegen das römische Kirchenrecht und in dogmatischen Grenzfragen feindlich gesinnt"[80]). Martin stand zeitlebens nach Konstanz im Briefwechsel, der manche Aufschlüsse über seine Gesinnung und seine Stellung im Domkapitel gibt. Und sie war nicht leicht bei der vorherrschenden kirchlichen Richtung. Die nächste Umgebung verstehe ihn nicht und er verstehe sie nicht (an Wess. 30. 12. 1841). Über seinen Anteil am ‚Archiv für die Geistlichkeit' (Z. 28) wurde oben schon berichtet. Demeter und Vicari waren deshalb gegen das Erscheinen der Zeitschrift[81]). Da das nicht gut zu verhindern war, verstand man es, Martins Bewegungsfreiheit in der Zeitschrift durch streng kirchliche Mitredaktoren einzuschränken (oben S. 16 f.). Martins Amtstätigkeit im Ordinariat ist ein beständiger Kampf gegen jede „scholastische Spitzfindigkeit und Ultraorthodoxie"[82]). Äußerst aufschlußreich für seine Gesinnung ist neben seinen Briefen an Wessenberg eine Lobrede auf die Geistlichkeit der Aufklärung[83]). „Seit einem halben Jahrhundert ertönt täglich die Posaune des Kampfes mit der

---

[78]) Z. 44, Bd. 9 (1828) S. 287 f.

[79]) Die vier vom Domkapitel aufgestellten Kandidaten wurden alle als genehm erklärt, darunter auch Demeter. Persönliche Geschäftstüchtigkeit und andere Vorzüge mochten bestimmend gewesen sein. Aber diese besaß auch Demeter. Die Hintergründe dieser sonderbaren Wahl bleiben ungeklärt.

[80]) Schweizer Nuntius an Lambruschini 6. 4. 1842: „Wessenbergiano accanito ed innovatore tenacissimo nelle sue idee; contrario al diritto canonico, ed a ciò che spetta al dogma" (veröff. bei Bastgen, DA. NF. 30, 1930, S. 322 cf. oben Anmerk. 69).

[81]) Strehlemappen XXI. Demeter an Vicari 25. 4. 1835.

[82]) an Wess. 9. 2. 1835. Heidelb. Fasz. 32.

[83]) Sie sollte als Artikel im ‚Freisinnigen' 1832 gegen einen Angriff gegen die bad. Geistlichkeit erscheinen, wurde aber nicht aufgenommen. Der ganze Artikel ist im Freibg. DA. 2 (1866), S. 465 f. veröffentlicht.

hundertköpfigen Hydra des Aberglaubens. Feiertage, Prozessionen, Wallfahrten, Weihesprüche aller Art, Lippenandacht, unverständliche Zeremonien und leibliche Religionsübung wurden der Reihe nach angegriffen und gestürzt ... Dem Geistlichen gegenüber stand meistens die ganze Gemeinde." So ein Pfarrer habe meistens ein etwa dreißigjähriges Martyrerleben hinter sich[84]). Diese Geistlichen haben denn auch in Martin immer einen kräftigen, aber auch den letzten Beschützer an der Kurie gehabt.

Der hervorragendste Vertreter der gemäßigten kirchlichen Richtung im Domkapitel und im Lande überhaupt ist Joh. B. v. Hirscher[85]). Eine umstrittene Persönlichkeit wurde er eigentlich erst später nach 1848, wenn es auch vorher nicht an einzelnen Gegnern fehlte. Sein vorübergehender Konflikt mit Rom um 1850, der aber auch seine demütige Unterwerfung sah, hat einer späteren intransigenten katholischen Kritik immer den Anlaß gegeben, ein Verdammungsurteil über diesen Mann zu fällen. Nicht als ob bei ihm keine grundsätzlichen Bedenken vorgebracht werden könnten. Es sind deren genügend vorhanden. Man hat aber bis 1848 in der katholischen Bewegung doch ein ganz anderes Endurteil über ihn gefällt, im Interesse der gemeinsamen Sache und des gemeinsamen Kampfes gegen die Aufklärung. Es fehlt in der kath. Publizistik bis 1848 nicht an Stellen, die ihn zu den bewunderten Führern gegen den kirchlichen Liberalismus zählen. Wohl kannte man seine Herkunft aus der Aufklärung, sein inniges Verhältnis zu Wessenberg[86]). Man kannte auch seine ersten Schriften, die

---

[84]) ebd. S. 469. Wess. hat seinem treuen Freund bei dessen Tod in der ‚Konstanzer Zeitung' folgendes Gedicht gewidmet: „Traure Bistum! Denn gestorben / Geistig hell und unverdorben / ist ein echter Priester Gottes dir. / Wort und Tat voll Kraft und Klarheit, / Kämpfend stets für Recht und Wahrheit, / also sahn den Mann, den Greisen wir. / Immer aufrecht, niemals wankend, / Noch an Menschen Gunst sich rankend, / Ging er der Berufspflicht rauhen Pfad. / So auch konnt' er voll Vertrauen / Ins Gesicht dem Engel schauen, / Der ins Jenseits winkend, vor ihn trat." (1845, S. 30).

[85]) geb. 1788 zu Altergarten bei Ravensburg, ordin. 1810, 1812 Repetent am Priesterseminar in Ellwangen, 1817 Professor in Tübingen, 1837 in Freiburg, 1840 zugleich Domkapitular, 1850 auch Domdekan, gest. 4. 9. 1865.

Die vor einigen Jahren erschienene wertvolle Biographie Hirschers von Hubert Schiel erübrigt es mir, eine eingehendere Darstellung über Hirscher zu geben.

[86]) Hirscher sah in ihm einen väterlichen Freund, der ihn in seinen ersten Studien finanziell unterstützt hatte. Dazu kam eine innere Verwandtschaft der beiden edlen Charaktere. Von einem Briefwechsel zwischen den beiden ist allerdings nichts bekannt, wenigstens ist davon im Wessen-

den Bestrebungen der Aufklärung noch weitgehenden Tribut zollten. Man überzeugte sich aber bald von seinem aufrichtigen Streben, die Aufklärung in ihren unheilvollen Auswirkungen zu überwinden, und man versagte nicht die Anerkennung seinem rastlosen Arbeiten im Dienst der Kirche für einen kirchlich gesinnten Klerus. Wie ganz anders stand doch Hirscher da bei einem Vergleich mit Wessenberg. Kein verbissenes Abseitsstehen, kein eigensinniges Sich-Abschließen und Verharren in den unwirklichen Idealen der Aufklärung. Hirschers Seele blieb aufgeschlossen für die Zeichen der Zeit, für die Nöten seiner Kirche und für die Wunden, die ihr die Aufklärung schlug und ihr noch weiter zu schlagen drohte. Sein Verdienst an der Überwindung des kirchlichen Liberalismus kann nicht hoch genug bewertet werden. Und diesen Maßstab hat die kirchliche Publizistik vor 1848 mit wenigen Ausnahmen angelegt. Erst gegen Ende dieser Periode der inneren Überwindung, als der gefährliche Gegner allmählich verschwand, sah die streng kirchliche Richtung, die als Reaktion gegen die kirchliche Aufklärung vom Übermaß auch nicht verschont blieb[87]), daß Hirscher seine Herkunft doch nicht ganz verleugnen konnte und so manches Erbstück aus der Aufklärung behielt. In Ermangelung eines andern Gegners hat man sich dann Hirscher vorgenommen. Man glaubte nun einmal alles unterschiedslos bekämpfen zu müssen, was aus der Aufklärung kam. Eine durchaus verständliche Geisteshaltung angesichts einer der kaum überwundenen großen innerkirchlichen Gefahren in der Kirchengeschichte. Verständlich und groß erscheint da Hirschers Stehen über den Extremen. Es hat nicht an heftigen Angriffen auch vor 1848 gefehlt, maßlos in der Form, aber doch auch getragen von tiefer Verantwortlichkeit für die Kirche. Aber sie wurden allgemein abgelehnt, weil sie über das Ziel hinausschossen, Uneinigkeit und Hader in die eigenen Reihen brachte und damit ja das große gemeinsame Ziel gefährdeten: Überwindung der Aufklärung. Es gibt kein besseres Zeugnis für Hirscher als die Publizistik

---

bergnachlaß nichts vorhanden. (Sicher ist, daß er mit Wessenbergs Bruder Johann in freundschaftlichem Verkehr stand, da dieser in seinen letzten Lebensjahrzehnten fast beständig in der Nähe Freiburgs lebte.) Hirscher hat seinen väterlichen Freund auch möglichst zu schonen gesucht. Die in der Freiburger ‚Zeitschrift für Theologie' geplante scharfe Kritik an Wessenbergs Konziliengeschichte wurde auf sein Betreiben unterlassen, da er ja zu deren Herausgebern zählte, was Hirscher dann scharfen Tadel eingebracht hat (s. unten S. 55). Aus diesem Dankbarkeitsverhältnis zu Wessenberg wird man aber Hirscher doch keine Vorwürfe machen wollen.

[87]) So heißt es einmal in der kath. politischen Tageszeitung Badens Z. 26, 1847, S. 124) über die publizistischen Ausfälle gegen Hirscher: „Fratzenhafte Extremisten, wie solche auch innerhalb der Kirche auftauchen". Die Reaktion gegen so vieles Unkirchliche habe leider zum Teil eine „hyperorthodoxe Fieberhitze" erzeugt.

der kirchlichen Linken. Die anfängliche Freundschaft für den großen Mann machte eine Kühlung durch bis zur offenen Feindschaft.

Selbstverständlich war er nicht frei von Schwächen. In seinem Idealismus dachte er in vielem allzu rosig. Auch er sah noch im modernen Staat den christlichen Staat und glaubte an seine religiöse und kirchliche Aufgabe. Er besaß deshalb keine inneren Hemmungen gegen das Staatskirchentum und war eher für eine vertrauensvolle Hingabe der Kirche an den Staat als für eine Kampfstellung gegen seine Ansprüche. Als letztes Ziel galt ihm auch hier: die Rettung der Seelen vor dem modernen Unglauben und Rettung des christlichen Staates. Deshalb möglichste Vermeidung eines feindlichen Risses zwischen Staat und Kirche. Dieses heiße Streben verdient Bewunderung, selbst wenn es unter den gegebenen Verhältnissen einer Illusion diente. Hirscher ging aber nie so weit, seine Kirche und ihre Grundsätze zu verraten. „Unbeschadet der unaufgebbaren Interessen und Rechte", wie er einmal sagte[88]). Wenn der Konflikt einmal ohne seine Schuld unvermeidlich erstand, da war für ihn die Stellungnahme klar (so im badischen Kirchenstreit 1853).

Hirschers Zurückhaltung in kirchenpolitischen Fragen war gewissen Kreisen sicherlich ein Dorn im Auge. Man mochte deswegen in ihm einen heimlichen Gegner wittern, der im stillen den Zielen der streng kirchlichen Partei entgegen arbeite. Die Abneigung Rincks ist durch von dieser festen Überzeugung bestimmt. Man kann den ganzen Fall Hirscher nur verstehen als Ausbruch des stillen Gegensatzes zwischen den zwei Richtungen in der katholischen Bewegung. Zutiefst war es der Gegensatz zwischen dem politischen und dem religiösen Katholizismus. Katholische Erneuerung war die Aufgabe der erwachenden katholischen Bewegung. Aber sie fand zwei verschiedene Losungen. Die eine Richtung sah die Aufgabe mehr (nicht ausschließlich) im kirchenpolitischen und politischen Kampf, Sicherstellung der Rechte der Kirche gegen die äußeren politischen Mächte, damit aber auch unvermeidliche Politisierung der kirchlichen Forderungen. Die andere Richtung wollte die Hauptaufgabe der katholischen Erneuerungsbewegung mehr (nicht ausschließlich) in einem seelsorgerlichen Wirken sehen, eine christlich-kulturelle und moralisch-religiöse Erziehung im einzelnen und im stillen.

Hirscher selbst hat einmal das Selbstbekenntnis getan: Er wundere sich nicht, wenn man ihn zu den „Kalten und Lauen" zähle. „Denn ich stehe ja nicht unter den Vorkämpfern der strengkirchlichen Partei." Das hänge aber mit seinem Beruf und seinem Amt zusammen, das ihm nicht Kirchengeschichte, noch Kirchenrecht zugewiesen habe, sondern Moral und Pastoral. Er habe deshalb seine ganze

88) An v. Hurter, s. Schiel 104 f.

Kraft auf „den inneren An- und Ausbau, die Heiligung der Herzen und des Lebens von innen heraus“ verwendet. Gerade hier seien der Arbeiter nicht zu viele, während in den kirchenpolitischen Außenwerken viele rüstige Kräfte seien[89]).

Die kirchenpolitische und strengkirchliche Richtung fand ihren hervorragendsten Vertreter im Domkapitel in Frz. Anton Staudenmaier[90]). Er bildet in manchem eine Ergänzung zu seinem Kollegen Hirscher[91]). Wenn Hirscher sich bewußt auf ein innerkirchliches Gebiet beschränkt, so faßt Staudenmaiers unermüdlicher Tatendrang auch nach den kirchenpolitischen Außenwerken. Ziel und Aufgabe sieht er in der Durchdringung des gesamten privaten und öffentlichen Lebens durch das Christentum. „Der Sieg des Christentums über das böse Prinzip in, durch und unter uns ist die große Aufgabe der Zeit, ein Sieg des christlichen Prinzips in unserer Wissenschaft, in unserer Gesinnung, in unserm verborgenen und öffentlichen, in unserm privaten und bürgerlichen Leben, in unserer Kunst, in unserm ganzen Tun und Lassen“[92]). Eine fraglos notwendige Ergänzung zum bloß inneren Programm Hirschers. Er bricht völlig mit dem Optimismus der Aufklärung, der im modernen Staat und in der modernen Politik immer noch Geist vom Geiste Christi zu sehen meinte. Selbst Hirscher kam noch nicht frei davon. Staudenmaier hingegen erkannte klar die begonnene Loslösung der Politik und des Staates des 19. Jahrhunderts vom Prinzip des Christentums. Dieser Staat war zu innerst, wenn nicht antichristlich, so doch schon a-christlich. Staudenmaier stellte schon damals das Programm auf: Christliche Gerechtigkeit und christliche Liebe als Grundlagen des Staates. „In diesen beiden Momenten ist die einzige Rettung gegeben vor dem größten der die nahe Zukunft bedrohenden Übel, dem Kommunismus“[93]). Der politische und soziale Katholizismus erscheint bei Staudenmaier noch ganz in seiner ursprünglichen Programmreinheit, ein Ideal, noch un-

---

[89]) S. Hurter II, 66 f. und Schiel 97 f. Daß Hirscher doch nicht ganz abseits stand, zeigt seine Mitwirkung im ersten politischen Kampf der kath. Bewegung: bei den Wahlen 1846. Er war der kath. Kandidat für Freiburg (s. ‚Mannh. Morgenblatt‘ 1846 S. 329 und 486).

[90]) Geb. Donzdorf 1800, ordin. 1827, 1828 Repetent am Wilhelmsstift in Tübingen. 1830 Prof. in Gießen, 1837 in Freiburg, 1843 zugleich Domkapitular. Starb 19. 1. 1856. Auf seine theologisch-wissenschaftliche Stellung wird hier selbstverständlich nicht eingegangen. Es gilt nur seine Stellung in der Entwicklung zum politischen Katholizismus zu umreißen.

[91]) Vor allem auch ergänzen sich die beiden als Professoren der theologischen Fakultät Staudenmaier der wissenschaftliche Theologe, Hirscher der Praktiker und Erzieher (s. Lauchert S. 305).

[92]) Fl. 76, I 135f.

[93]) ebd. II 260—366.

getrübt von den Schlacken der Tagespolitik. Mit Buß und Mone zusammen hat Staudenmaier dem Kreis um die ‚Süddeutsche Zeitung für Kirche und Staat' jene starke soziale Note gegeben, die für die damalige Zeit überraschen läßt (s. unten Kap. 2 und Kap. 4).

Staudenmaier ist ohne Zweifel einer der unermüdlichsten Arbeiter für die Ideale und Ziele der katholischen Bewegung. Er hat dabei durchaus die Größe und Bedeutung der inneren Tätigkeit eines Hirscher anerkannt. In seinen Augen war Hirschers Wirken kein Fehler oder nur halb katholisch. Es war vielmehr notwendigste Fundamentierungsarbeit[94]). Wie Hirscher hat Staudenmaier bloße Polemik verabscheut. Die gefährlichen Tendenzen der Aufklärung suchte er positiv zu überwinden. Er erst hat es verstanden, im Kampf um den katholischen Ritus und Kultus der neologischen Reformpartei den Wind aus den Segeln zu nehmen. Seine Schrift „Geist des Christentums" mit ihrer Vertiefung in Sinn und Gehalt des katholischen Ritus hat damals großen Eindruck gemacht. Es galt als kirchliches Gegenstück zu den ‚Stunden der Andacht'[95]).

Von noch größerer Wirkung als seine äußere literarische Tätigkeit im Dienst der katholischen Bewegung ist seine stille, verborgene Kleinarbeit. Sein Wirken in der Fakultät und im Domkapitel entzieht sich zum großen Teil unserer Kenntnis. Und doch war es im Kampf gegen den Liberalismus von großer Bedeutung[96]). Etwas mehr Einblick besitzen wir in seine unermüdliche Tätigkeit in der Publizistik der katholischen Bewegung[97]). Er steht als treibende Kraft hinter dem ‚Süddeutschen kath. Kirchenblatt' trotz seiner Apathie gegen die journalistische Tätigkeit und sucht es gegen alle Schwierigkeiten über Wasser zu halten. An der Überleitung des Blattes in ein politisches Tagesblatt hat er maßgebenden Anteil. Mone unterstützt er nach Kräften mit Material für seine Schriften gegen das badische Staatskirchentum. Nach allen Seiten hin unterhält er Verbindungen mit der katholischen Bewegung außerhalb Badens, zu den Zentren in

---

[94]) Wir haben keinen Anhalt dafür, daß die Harmonie zwischen den beiden Männern jemals gestört worden ist. Gegen Angriffe aus dem katholischen und aufklärerischen Lager fand Hirscher immer treue Verteidigung durch seinen Kollegen (s. Schiel 96 und 256, Anm. 34).

[95]) Z. 12, 1838, S. 735 f.

[96]) Erzbischof v. Vicari hat einmal vor dem Oberhaupt der Kirche seine Anerkennung über diese Tätigkeit Staudenmaiers und Hirschers ausgesprochen (s. Schiel 111).

[97]) Diesen Einblick hat Schnütgens Arbeit über Mone ermöglicht. Der Briefwechsel zwischen Staudenmaier und Mone ist wichtiges Material für die kath. Bewegung (Schnütgen in DA. 53, S. 2 f. und 49, S. 87 f.).

Württemberg, Bayern und Österreich[98]). In der Auseinandersetzung mit Wessenberg scheint er mit an erster Stelle zu stehen, zum großen Mißbehagen Joh. Wessenbergs[99]). Im Mischehenstreit 1845/46 gilt er als rechte Hand seines Erzbischofs, neben dessen Kaplan Ad. Strehle. Sein kirchliches Wirken erreicht 1848 einen Höhepunkt, als die Würzburger Bischofskonferenz seine Schrift über „Die kirchlichen Aufgaben der Gegenwart" (Freiburg 1848) zur Grundlage ihrer kirchenpolitischen Denkschrift machte. Er hat das Wendejahr des politischen Katholizismus nicht mehr lange überlebt[100]).

Den äußersten rechten Flügel im Domkapitel nahm Karl Kieser ein[101]). Von der maßvollen Haltung Staudenmaiers besitzt er nicht viel. Er ist einer der einseitigsten Vertreter der kirchlichen Richtung in Baden überhaupt, wenn er auch kaum nach außen in Erscheinung tritt. Es besteht zwar kein Grund ihm die ehrliche und aufrichtige Gesinnung auszusprechen. Aber in seiner Blindheit für sein kirchliches Ideal kommt er doch zu maßlosen Aburteilungen über seine Kollegen. Seine Berichte und Denkschriften nach Rom sind in ihrer Urteilslosigkeit durchaus abzulehnen, wenn auch manches Wahre darin gesagt wird. Gutes über seine Kollegen weiß er kaum zu berichten, alles erscheint im trüben Licht seiner Brille[102]). Wie Staudenmaier und Hirscher hat er seine

---

[98]) s. Lauchert 326 f.

[99]) s. unten S. 54, Anmerk. 139.

[100]) Staudenmaier hat seinen Geist buchstäblich aufgezehrt im Dienste seiner Ideale. Seine letzten Jahre zeigen beginnende Geistesgestörtheit. „Der Mann hat sich offenbar überstudiert", wie Joh. v. Wess. etwas ironisch seinem Bruder schrieb (24. 1. 1856, Nr. 523). Wess. hatte nun nicht mehr das „Gebell" seines Gegners zu fürchten. (Staudenmaier ist kaum 56 Jahre alt geworden.)

[101]) Geb. 1775 zu Manheim, gest. 1852. Theologie in Heidelberg 1792—94 unter Dereser (Exegese) und Kübel (Kirchenrecht), ordin. 1798, bis 1805 Seelsorger in der Pfalz, 1805—11 Pfarrer in Schluchtern, 1811 in Oberschefflenz, 1817 in Heckfeld, 1823 in Grünsfeld, 1837 Domkapitular. Literar. Tätigkeit:

1819: Christlich-kath. Gesangbuch. Mergentheim.
1822: ‚Über den Streit Huttens mit Erasmus v. Rott'. Mainz.
1824: ‚Die Grundsprache d. hl. Schrift' (im ‚Katholik' 1824).
1826: ‚Verteidigung der kath. Kirchenlehre gegen Otto' (in Z. 9).
1827: ‚Herausgabe der Augsburger Konfession und ihrer Widerlegung'.
1828: Gründung der ‚Concordia' (Aschaffenburg) zusammen mit dem protestantischen Pastor Friedrich (Frankfurt), „Eine Zeitschrift für beide Konfessionen.
1836: ‚Kleiner Katechismus'. Augsburg.

[102]) Es handelt sich hier um Informationen nach Rom anläßlich der Erzbisch.-Wahl von 1842. (Die Aktenstücke hat Bastgen in DA. 57 veröffentlicht.) Er mochte wohl aus Verantwortungsbewußtsein für die Diözese sich im Gewissen verpflichtet fühlen, die Kurie auf die Mängel der

theologische Ausbildung noch in der Hochblüte der Aufklärung genossen unter Dereser und Kübel in Heidelberg und hat damals mit Begeisterung Kant studiert. Wann und warum dann seine innere Abkehr von der Aufklärung erfolgte, läßt sich nicht ermitteln. In den zwanziger Jahren steht er schon ganz in den Reihen der kirchlichen Bewegung und in engster Berührung mit dem Würzburger Kreis. Enge Freundschaft verbindet ihn mit Lorenz Wolf. Hier mögen vielleicht auch die Anfänge für die Umkehr Kiesers liegen. Durch diese Verbindung mit der nordbayerischen kath. Bewegung ist Kieser selbst zu einem der ersten Publizisten der badischen kath. Bewegung geworden, abgesehen von der älteren Generation zur Zeit des Wessenbergstreites. In den kirchlichen Organen Bayerns erschienen fortwährend Artikel des tätigen Mannes. Der ‚Katholik' in Mainz besaß im ersten Jahrzehnt seines Bestehens in ihm einen eifrigen Mitarbeiter. Es fehlte selbst nicht an einem eigenen, etwas sonderbaren journalistischen Gründungsversuch[103]). Seine publizistische Tätigkeit beschränkt sich zum großen Teil auf wissenschaftlich-theologische Aufsätze mit apologetischer Richtung. Es fehlt aber auch nicht an rücksichtsloser Polemik, selbst gegen seine vorgesetzte Behörde[104]). Nach 1830 ist Kieser publizistisch kaum mehr aufgetreten. Dieser Ruhe hatte er es zu verdanken, daß die Regierung bei seiner Ernennung zum Domkapitular keine weiteren Schwierigkeiten machte[105]). Dafür war er dann nach seiner Ernennung eifrig im stillen tätig, wie die Denkschriften an die Kurie zur Genüge beweisen.

Kandidaten hinzuweisen. Seine Charakteristiken dürfen aber gerade wegen dieser Einseitigkeit nur vorsichtig gebraucht werden.

[103]) Die ‚Concordia' (s. Anm. 101) dauerte allerdings kaum ein Jahr. Übrigens ein Zeichen, wie ungeheuer stark die Aufklärung mit ihrem Gedanken der konfessionellen Verschmelzung und Zusammenarbeit wirkte, selbst in kirchlichen Kreisen. (Ein ähnliches Unternehmen war auch Hönninghaus' ‚Kath. Kirchenzeitung' Frankfurt 1838—45). Besonders bevorzugte Kieser Z. 9 (alle Artikel mit C. Kr. und C. K. P. G. = Carl Kieser, Pfr. i. Grünsfeld, unterzeichnet, werden ihm zugeschrieben), dann auch die beiden Würzburger Zeitschriften Benkerts ‚Athanasia' und ‚Kirchenfreund' (Z. 7 u. 8).

[104]) Einigen Staub hat damals sein Konflikt mit dem Bruchsaler Generalvikariat aufgewirbelt, dem er protestantisierende Tendenzen vorwarf (1826/27). Es folgte dann eine ausgedehnte publizistische Kontroverse. Auch Lorenz Wolf schritt zugunsten seines Freundes mit einer eigenen Verteidigungsschrift ein (Fl. 25). Im Rahmen dieser Arbeit kann darauf nicht näher eingegangen werden, obwohl die Vorfälle in der Literatur gänzlich verschollen sind.

[105]) Die Kirchensektion erinnerte zwar daran, daß Kieser „sich früher bei verschiedenen Anläßen wegen leidenschaftlicher Rechthaberei" gegen die kirchlichen und staatlichen Behörden „Zurechtweisungen zugezogen habe, und seine Bewerbung um die Stadtpfarrei Sinsheim und das damit verbundene Dekanat 1829 nicht geeignet erachtet wurde". Seither sei aber

Er war einer der entschiedensten Gegner des badischen Staatskirchentums innerhalb des Domkapitels. Kein Freund des Lavrierens, hätte er am liebsten eine klare Kampfansage an die Regierung gesehen, ohne Rücksicht auf etwaige Folgen[106]). Sein zurückgewonnenes Ansehen bei der Regierung hat er damit gründlich zerstört. 1846 erhielt er als einziger unter den Kandidaten für das Domdekanat die unbedingte Exklusive. Man vermisse an ihm, „wie wir fast täglich die Erfahrung machen müssen, jene Klarheit und Unbefangenheit des Geistes, welche zu einer gedeihlichen Geschäftsführung, besonders einer solchen Stelle erforderlich und wünschenswert ist"[107]).

Neben Kieser tritt als weiterer Vertreter der kirchlichen Richtung Ludwig Buchegger, wenn er auch nicht an dessen Exklusivität und Starrheit heranreicht[108]). Bis zu seiner Ernennung zum Domkapitular 1836 hatte er als Professor der Dogmatik der theologischen Fakultät angehört. Kieser hat über ihn ungemein scharf abgeurteilt, ein „Heuchler, Freimaurer und dem Staatskirchentum ergeben"[109]). Allerdings kam auch Buchegger aus der Glanzzeit der Freiburger Aufklärung und hatte einst zu den „Freisinnigen Theologen" gehört[110]). Es liegt aber kein Grund vor, an seiner inneren Umwandlung zu zweifeln, wie etwa bei Hug. Tatsache ist, daß man ihn später für streng kirchlich hielt[111]). Bei Erzbischof v. Vicari stand er in hohem Ansehen[112]). Er hätte ihn 1846 gerne zum Weihbischof gemacht. Kirchensektion und Regierung verweigerten die Zustimmung, da er „im Geruch ultramontaner Gesinnungen stand"[113]). Tatsächlich ist seine Haltung,

---

nichts mehr vorgefallen und die Meinung habe sich „zu seinem Vorteil geändert, und es ist kein Zweifel, daß er bezüglich Gelehrtheit unter allen Geistlichen der Erzdiözese einer der ausgezeichnetsten ist" (K. S. Fasz. 178, Vortrag vom 9. 3. 1837).

[106]) Man vgl. seine Erklärung gegen das Staatskirchentum anläßlich der Erzbischofswahl von 1842 (Bastgen DA. 57, S. 325).

[107]) Vortrag Becks und der Kirchensektion vom 11. 5. 1846 und 26. 5. 46 (K. S. 178).

[108]) Geb. 1796 zu Singen, ordin. 1820, 1821 a. o. Prof. an der theol. Fak. Freiburg, 1824, o. ö. Prof., 1827 Prorektor, 1836 Domkap. und Münsterpfarrer, 1850 Generalvikar. Starb. 28. 7. 1855.

[109]) „. . . ipocrita che dicese appartenente alla setta dei massoni, adulatore del ministero e duro verso gli eguali ed inferiori" (Bastgen DA. 57, 322).

[110]) Reichlin, Selbstbiographie, S. 65.

[111]) So etwa Hirscher über ihn: „Anerkannt streng kirchlich" (s. Schiel, 119).

[112]) In einem Brief Vicaris an Blittersdorff 20. 8. 1842 (Blitt. Nachlaß F. 144) heißt es: „der sich in allem auszeichnende Dr. Buchegger" . .

[113]) Blitt. an Andlaw 29. 3. 1842 (Fasz. 37). Über die Weihbischofsangelegenheit 1846 handelt K. S. Fasz. 178.

soweit sie überhaupt bekannt ist, einwandfrei kirchlich. In der Mischehenfrage hat er sich an die kirchlichen Weisungen gehalten. Sein festes Auftreten als Münsterpfarrer hätte 1838 beinahe zu einem Mischehenkonflikt geführt. Im Domkapitel erklärte er sich für eine Neuregelung der Mischehenfrage nach den kirchlichen Vorschriften. Selbst der keineswegs katholikenfreundliche Freiburger Regierungsdirektor v. Reck konnte ihm die Anerkennung für seine Charakterfestigkeit nicht versagen, fand es aber bedenklich, wenn dieser Geist an der erzbischöflichen Kurie durchdringen sollte. Trotz aller Festigkeit hat es aber Buchegger vermieden, die Krise zu einem offenen Kampf gegen die Regierung weiter zu treiben. Nach seiner Ansicht hätte man damit nur für die Zwecke der „revolutionären Partei" gearbeitet, die jeden Konflikt zwischen Kirche und Staat auszubeuten und zum Bruch zu steigern suche. Verweigerung der Einsegnung bei Nichterfüllung der Bedingungen, aber dabei möglichste Vermeidung des öffentlichen Aufsehens. Das war seine Stellung[114]). Bei der Kirchensektion und damit bei der Regierung hat sich Buchegger wegen dieser Haltung in der Mischehenfrage alle Gunst verscherzt und damit auch seine Laufbahn[115]).

Die obigen Ausführungen zeigen deutlich die Unterschiede innerhalb der kirchlichen Richtung des Domkapitels. Einen einheitlichen Block im Sinne von Parteidisziplin gab es wahrhaftig nicht. Jeder führte sein Eigenleben, und in wichtigen kirchenpolitischen Fragen war es wohl schwer, selbst unter den Vertretern der kirchlichen Richtung, eine Einheit zu erreichen. Als wenig schlagkräftige Truppe war sie für den Erzbischof oft eher hindernd als fördernd. Erzbischof v. Vicari hat deshalb in wichtigen kirchenpolitischen Fragen sein Ratskollegium umgangen, z. B. im Mischehenkonflikt 1845/46. Im Kampfe gegen den kirchlichen Liberalismus und Radikalismus dagegen wußte er das Domkapitel ganz hinter sich. Denn mit dem Tod Konrad Martins und Hugs waren deren letzte Stützen im Ordinariat gefallen.

---

114) Über das ganze vgl. man die Berichte Recks an das Innenministerium (K. S. Fasz. 237).

115) Beck schreibt ihm die größte Schuld am offenen Mischehenkonflikt von 1845/46 zu und rechnet ihn zu den „schlimmsten" Geistlichen. Man dürfe ihn für seinen Ungehorsam gegen staatliche Verordnungen nicht noch belohnen, dadurch daß man ihn Weihbischof oder Domkapitular werden lasse. Die Minderheit der Kirchensektion glaubte aber Buchegger nicht „in eine Kategorie mit Kieser stellen" zu dürfen, zumal die Freundschaft und das Vertrauen Hugs zu Buchegger für diesen eine Empfehlung sei. Auch Zahn habe in Buchegger keinen extremen Ultramontanen gesehen. Und Zahn habe die Leute an der Kurie genau gekannt (Vortrag von Küßwieder in K. S. Fasz. 178). Beck drang mit seinem Antrag durch, Buchegger wurde als persona ingrata erklärt.

Im Priesterseminar waren die Aussichten der Aufklärung auch nicht glänzend[116]). Dem Erzbischof war von Anfang an ziemlich Einfluß auf die Besetzung der Stellen eingeräumt. Die Ernennung der Seminarleitung geschah durch ihn nach erfolgter landesherrlicher Bestätigung, ähnlich wie bei der Ernennung der Domherren. Von den vier Männern, denen in unserm Zeitraum die Leitung anvertraut war (Jos. Dürr 1827—1833, Alois Vogel 1833—36?, Valentin Merkt 1836—1842, und Jos. Kössing ab 1842) huldigte nur der erste der Aufklärung, nicht gerade propagatorisch, sondern mehr als Beweis dafür, „wie auch sonst gehaltreiche Geister den Zeitströmungen sich nur sehr schwer zu entziehen vermögen"[117]). Seine Predigten tragen durchaus das Gepräge der Aufklärung. Über bloßes Moralisieren kommen sie nicht hinaus. Selbst die ‚Stunden der Andacht' (s. unten S. 56 f.), diese Hausbibel der spätzeitlichen Aufklärung mit ihrem verflachenden Deismus, fand in seinen Jahren Eingang ins Seminar. Mit Dürrs Abgang blieb auch hier der kirchliche Liberalismus endgültig verdrängt. Vogel, Merkt und Kössing waren Gegner der Aufklärung, wofür sie auch in der kirchlichen Publizistik gebührendes Lob erhielten[118]). Außer Vogel, der 1836 in die theologische Fakultät kam, spielt nach außen keiner eine wichtigere Rolle bis 1848[119]). In der katholischen Publizistik werden die Verhältnisse im Seminar kaum berührt. Es fehlt eben das Element der Aufklärung, das zur Polemik herausgefordert hätte. Zudem war diese Frage der Wichtigkeit nach nur eine nebensächliche. Denn schließlich entschieden nicht die paar Monate, die der angehende Klerus dort zubrachte, über Geist und Gesinnung der Geistlichkeit. Dafür war die Richtung an der theologischen Fakultät und im theologischen Konvikt maßgebend.

---

[116]) 1827—1842 in Freiburg, von da an in St. Peter. Über Priesterseminar und Konvikt cf. Wilh. Reinhard (Freib. DA. NF. 29 (1928) 1877 und ‚Freib. Kath. Kirchenblatt' 1889/1890).

[117]) ‚Kath.' 85 (1842) S. 172. Dürrs Predigten werden ebenda als Zeugnis „einer beklagenswerten Vergangenheit" bezeichnet. „Hausgebackene Oberflächlichkeit...., nirgends positiv christliche, echt katholische Begründung... Wer nicht zufällig weiß, daß Dürr Katholik war, der wird aus seinen Predigten nicht klar darüber werden."

[118]) So Merkt im ‚Kath.' 64, S. 277 und bes. Kössing 71, 187 f.; 88, S. 96 f. u. 90, p. XII.

[119]) Auch unter den Repetitoren finden sich keine Verfechter der Aufklärung. Dafür hatte die Kurie schon gesorgt. Der bekannteste unter ihnen ist der strengkirchliche Dieringer, dem dann die Regierung die Habilitation an Freib. Univers. durch Verweigerung des Indigenats (Dieringer war Hohenzoller) unmöglich machte.

Das theologische Konvikt in Freiburg kam erst nach langen Verhandlungen 1842 zustande. Die Regierung verstand es, sich hier einen übermächtigen Einfluß zu wahren. Sie ernannte den Direktor, räumte zwar dem Erzbischof eine beratende Stimme ein, die aber nicht immer eingeholt wurde. Der erste Direktor Fidel Haiz (1842—45) gehörte zur gemäßigten Mitte mit leisem Hinneigen zur Linken. Von 1845—47 war Alban Stolz „provisorischer Direktor". Dann wußte die Regierung diesen Ultramontanen zu beseitigen und an seine Stelle als definitiven Leiter Miller zu setzen, dem der Erzbischof mangelnde Kirchlichkeit vorwarf, seine Ernennung aber nicht verhindern konnte[120]). Das theologische Konvikt spielt eine ausgedehnte Rolle in der katholischen Publizistik. Der übermächtige staatliche Einfluß konnte keine Ruhe lassen (s. Kap. 3) (über die theologische Fakultät s. unten S. 81 und bes. Kap. 3).

Über die Machtveranrkerung der beiden Parteien im katholischen Volk kann nur schwer etwas Näheres ermittelt werden. Hermann Lauer kommt für die Baar zu dem unsicheren Ergebnis: erst von etwa 1830 an war die Mehrheit des Volkes von der Aufklärung ganz erfaßt. Er setzt deshalb den Höhepunkt der Aufklärung zwischen 1830 und 1850. Demgegenüber steht z. B. das Zeugnis Konrad Martins in den dreißiger Jahren über das aufklärungsfeindliche Kirchenvolk: „Man gebe der Gemeinde die Herrschaft! In zehn Jahren wird man nur noch die Lippenandacht, die körperlichen Übungen der verflossenen finsteren Jahrhunderte haben. Wenns gut geht, sinkt dieses geistige Reich zur klösterlichen Disziplin herab"[121]). Ein einwandfreies Geständnis für die dem Volke aufgedrungene Aufklärung. Man vergleiche dazu auch die obige Stelle (S. 37) über das Martyrium der Pfarrer in Martins Aufsatz. In seinem Brief an Wess. vom 30. 12. 1841 gesteht er, daß die ultramontane Bewegung das „niedere Volk" hinter sich habe und des „Beifalls gewiß" sei. Man kann tatsächlich sagen, daß die kirchliche Bewegung namentlich im katholischen Landvolk sich bald ihre bedeutendste Machtstellung gegen die Aufklärung schuf. Dazu wirkte Verschiedenes zusammen. Das Volk hing immer fest an alten Gebräuchen. Die Aufklärung hat hier oft jede Volkspsychologie vergessen. Die katholische Bewegung mit ihrer Verteidigung der alten kirchlichen Gebräuche fand deshalb bald Verknüpfungen mit den unteren Volksschichten. Vor allem aber hat die Zölibatsfrage breiteste Schichten den Aufklärungsgegnern zugeführt. Die katholische Bewegung hatte sich so auch für ihre politische Zukunft eine breite Grundlage geschaffen. Allerdings geht neben dieser Tiefen- und Breitenwirkung der kirchlichen Richtung eine Verseuchung des katholischen

---

[120]) W. Reinhard S. 213 f.

[121]) In seinem eben angezogenen Gegenartikel für d. ‚Freisinnigen' (ob. Anmerk. 83)

Volkes in Stadt und Land durch den politischen Liberalismus einher. Dabei ist es dann meistens so, daß dessen Wählermassen großenteils in rein kirchlichen Fragen Gegner der Aufklärung bleiben und mit der kirchlichen Bewegung einig gehen, in politischen Dingen dagegen oft der liberalen Propaganda erliegen. So beim Petitionensturm gegen die Motion Zittel und den darauf folgenden Wahlen mit ihrer Niederlage für die kath. Bewegung (Kap. 2).

Dieser kurze Aufriß der beiderseitigen Machtlagerung zeigt deutlich die Richtung. Auf der einen Seite besitzt der kirchliche Liberalismus noch starke Machtstellungen unter Anlehnung an den staatlichen und politischen Liberalismus. Bis 1840 bekennt sich der Klerus noch mehrheitlich zur Aufklärung, namentlich unter Führung der landesherrlichen Dekane und Schulvisitatoren. Andererseits erscheint die Herrschaft der kirchlichen Linken in den oberen kirchlichen Behörden und Institutionen durchaus als gebrochen. Im Priesterseminar und Domkapitel besaß sie überhaupt nie die Herrschaft oder nur vorübergehend. In der theologischen Fakultät wurde sie Ende der dreißiger Jahre endgültig beseitigt, besaß allerdings in den andern Fakultäten mit ihrer überstarken politisch-liberalen Durchsetztheit noch starken Rückhalt.

Die ganze Stoßkraft der erwachenden katholischen Bewegung bemißt sich natürlich nach der Bedeutung der einzelnen Machtpositionen des kirchlichen Liberalismus. Grundsätzlich richtet sie sich vor allem gegen die Aufklärung in sich mit ihren allgemeinen Grundlagen und Tendenzen. (Über diese Abwehr im allgemeinen vgl. man den Exkurs 2). Dann gegen die einzelnen Erscheinungsformen und Forderungen und schließlich auch zu einem nicht geringen Teile als persönliche Ausfälle gegen ihre Verfechter.

c) Die kirchliche Abwehr vor 1827.

Der Kampf gegen den kirchlichen Liberalismus erfolgt in zwei Hauptperioden mit dem Jahre 1827 als Einschnitt. Allerdings ist der erste Abschnitt mehr ein Vorgeplänkel oder besser ein Nachspiel des 18. Jahrhunderts. Am meisten wurden die Gemüter durch die Wessenbergfrage erregt, da der größte Teil Badens sich unmittelbar davon betroffen sah[122]). Aber allzu tief war die Wirkung der Abwehr nicht. Vor allem hat sie auf die breiten Schichten des Klerus und des Volkes noch kaum erweckenden Einfluß. Man kann deshalb nur mit Vorsicht von Anfängen der katholischen Bewegung in diesen Jahren sprechen. Auf jeden Fall wurden keine dauerhaften Grundlagen geschaffen. Der kirchliche Liberalismus war sogar bis gegen 1837 hin im Vorschreiten.

Bezeichnend erscheint es, daß Baden den geringsten Teil in den Reihen der Gegner Wessenbergs stellt. Die eigentliche Bekämpfung geht von Bayern aus mit dem Hauptzentrum im Bamberg[123]). Die kirchlichen Kreise Badens steuern zu der Flugschriftenflut um Wessenberg, soweit nachweisbar, ganze sieben, vielleicht zehn, Schriftchen bei (s. Flugschriftenanhang). Der gesamte kirchliche Widerstand gegen dessen Nationalkirchentum geht von zwei Brennpunkten aus: Breisgau und Bruchsal. Die Kräfte gruppieren sich durchwegs um Männer, die noch aus der aufklärungsfeindlichen Tradition des 18. Jahrhunderts stammen: In Bruchsal um Gärtler und Doller, im Breisgau um den letzten Abt von St. Peter, I. Spekle. Die jungen Kräfte fehlen noch auf kirchlicher Seite. Der ganze Streit ist also durchaus eine Auseinandersetzung innerhalb der alten Generation. Mit andern Worten: eine Erscheinung, die eigentlich noch ins 18. Jahrhundert gehört, ein Für und Wider um Febronius und den Josephinismus mit ihren romfeindlichen, staatskirchlichen Ideen und ihrer neuen Auflage in der nationalkirchlichen Problemlage um Wessenberg. Gärtler, Doller, Speckle und Brentano sind in Baden, soweit ersichtlich, die einzigen kirchlichen Flugschriftenpublizisten in diesem Kampf. Gegenüber der Unzahl von Schriften der auswärtigen kirchlichen Kreise, zusammen nur sieben Nummern, die bis 1821 gegen Wessenberg erschienen. Auch gegenüber den Wessenberg freundlichen Flugschriften auf badischem Boden verschwindet die kirchliche Verteidigung fast vollständig[124]). Ein Zeichen, wie übermächtig in Baden die

---

[122]) Der publizistische Kampf um die nationalkirchliche Idee Wess.' hat durch Carl Radlspeck eine eingehende und treffliche Würdigung erhalten.

[123]) F. A. Frey u. a. (s. Radlspeck, Flugschriftenverzeichnis). Fr. A. Frey steht allein mit einem Beitrag von 13 Nummern da.

[124]) Brunner 7, Burg 1, Klüber 4, Nick 1, Paulus 5, Wess. 2, Jäck 1, Häberlin etc. zusammen ca. 20 Nummern. Man vgl. das Flugschriftenverzeichnis bei Radlspeck p. IV—XII. Die zwei kleinen Schriften von Spekle kennt Radlspeck nicht.

Stellung Wessenbergs und der Aufklärung war. Sie wurde bald darauf bestätigt durch die Bischofswahl der Dekane (s. oben S. 30).

Mit dem ersten vorläufigen Abschluß der Frankfurter Kirchenkonferenzen und der Errichtung der neuen kirchlichen Organisation am Oberrhein (1821) bricht der publizistische Streit um Wessenberg ziemlich plötzlich ab. Wohl bestand noch die Gefahr, ihn an die Spitze des neuen Erzbistums gestellt zu sehen. Man wußte aber bald, daß auch Karlsruhe ihn fallen ließ[125]). Damit verschwanden die Sorgen. Das Jahrzehnt vor 1830 zeigt deshalb tiefste publizistische Ruhe um Wessenberg und seine nationalkirchlichen Ideen. Nur vereinzelt zittert die Erregung noch nach in einigen Aufsätzen und Rezensionen im ‚Katholik'. Die Kritik der badischen kirchlichen Kreise in diesen Jahren an dem Bistums-„Verweser"[126]) bleibt meist sachlich und grundsätzlich. Das nationalkirchliche Programm Wessenbergs, seine kirchenamtliche Tätigkeit wird nicht mehr berührt. Alle Kritik kreist jetzt um seine katholische, dogmatische Stellung, um seine Haltung zur radikalen unkatholischen Aufklärung. Man möchte endlich Klarheit über den Katholiken in Wessenberg und empfindet es schmerzvoll, daß er in dieser Grundfrage beharrlich schweigt.

Um 1819 herum waren der 7. und 8. Bd. der „Stunden der Andacht", dieser „zeitgeistlichen Bibel"[127]) erschienen (s. unten S. 56 f.). Die anonymen Verfasser verkünden darin den offenen Deismus. Als Verfasser galt allgemein ein badischer Geistlicher und Freund Wessenbergs, Viktor Keller. Im Konstanzer Pastoralarchiv nahm man gegen dieses akatholische Buch keine entschiedene Haltung ein und ließ es unbehelligt durch. Ja, Wessenberg suchte Keller sogar dem Landkapitel Stühlingen als Dekanatsverweser aufzudringen. Der Plan scheiterte am Widerstand der sonst Wessenberg freundlichen Geistlichkeit[128]). Das

---

[125]) Der Umschwung begann eigentlich schon mit dem neuen Großherzog Ludwig (1818—1830). Die Wahl der Dekane 1821 ließ er nur zum Schein veranstalten. Daß Wess. für den Bischofsstuhl nicht mehr in Frage kam, war vorher schon entschieden (s. dazu Gröber, Baier; auch Bastgen in Zeitschrift f. Schweiz. Kirchengesch. 1935, S. 241 f. bes. S. 262/3).

[126]) So wird er hie und da genannt mit Anspielung auf den Verwesungszustand des kirchlichen Geistes im Konstanzer Bistum.

[127]) Fl. 18, 3. Heft, S. 12.

[128]) Keller erhielt dann die Pfarrei Pfaffenweiler bei Freiburg, wo er 1827 starb. Diese und weitere Angaben finden sich in Fl. 18, 1. Heft, S. 2/3 Anm.: Victor Keller wird hier als Mitarbeiter an den ‚Stunden' bezeichnet. Innere und äußere Gründe zeugen dafür; das beweisen seine ‚Ideale', die ebenso sozinianisch und das „ganze Christentum zerstörend" seien. Keller sei lange vor der Aufhebung aus dem Kloster St. Blasien ausgezogen, wurde dann von Wess. für die kath. Pfarrei Aarau empfohlen, erhielt später das Stiftsdekanat Zurzach. Bei der Trennung der schwei-

Vorgehen Wessenbergs mußte den aufrichtigen Katholiken tief schmerzen. 1821 erschien im ‚Katholik' das „Sendschreiben eines alten Erzpriesters". Der Verfasser hält Wessenberg für den „in vieler Hinsicht geeignetsten Mann" für den neuen Erzstuhl. Aber dieses neuliche unkatholische Vorgehen verbaue ihm leider den Zugang. Es sei Pflicht des Papstes und der aufrichtigen Katholiken, von Wessenberg ein klares Glaubensbekenntnis zu verlangen. „Er irrt sich mächtig, wenn er solche Dinge für Kleinigkeiten hält, wenn er es unter seiner Würde findet, dem Jammer, dem lauten Wehklagen von Tausenden ... einige Aufmerksamkeit zu widmen". Ein Bischof müsse „tadelfrei" sein, nicht nur vor seinem eigenen Gewissen, sondern auch vor seinen Gläubigen. „Kennt denn Wessenberg nicht den Verfasser der Andachtsstunden und seine Helfershelfer? Kennt er sie, wie konnte, wie kann er ihn und sie ruhig in ihrem Amt fortwirken lassen?" Wie werde sich Wessenberg einst über die Seelen der Gemeinde Kellers vor Gott rechtfertigen können? „Die höchst ärgerliche Geschichte des Victor Keller und seiner ‚Ideale' wäre allein schon genug, um zu erschrecken vor einem Bischof, der den Verfasser eines solchen Buches in Schutz nimmt"[129]). Der Verfasser des Sendschreibens spricht in aller Schärfe und Klarheit, mit dem Wunsche, Wessenberg dadurch zur Einsicht zu bringen und ihm den Weg zur Höhe frei zu machen. Aber der Freiherr glaubte, seine Freunde nicht fallen lassen zu dürfen. Es hieß auch hier wieder: „Seine Patrone und Klienten haben ihm mehr geschadet als alle sogenannten deutschen Römlinge, Denunzianten und „infâmes calomniateurs"[130]).

Das Ende von Wessenbergs kirchenamtlicher Tätigkeit im Jahre 1827 läßt auch seine Person mehr und mehr aus der kirchlichen Publizistik verschwinden. Direkte Angriffe erfolgen nicht mehr. Was über Wessenberg verlautet, ist nur Widerhall auf dessen jeweils erscheinende

---

zerischen Gebiete vom Bistum Konstanz erhielt er die Pfarrei Grafenhausen bei Bonndorf. Hier schrieb er seine ‚Ideale' und widmete sie Wess., „der ihn zur nämlichen Zeit dem Landkapitel Stühlingen als Dekanatsverweser aufdrängen wollte..."

[129]) ‚Kath.' 2, S. 583—597. Der Verfasser meint unter dem Buch das ‚Katholicon' von Victor Keller und seine ‚Ideale für alle Stände oder Moral in Bildern'. Im gleichen Geist wie die ‚Stunden der Andacht' geschrieben. (Man vgl. zum ganzen auch S. 62 unten).

[130]) ebd. S. 595. Einer der radikalsten Anhänger Wessenbergs, der in vielem noch weiter ging und auch mit einer Schrift in den Wessenbergstreit eingegriffen hatte, Ernst Münch sagt in seinen „Erinnerungen" II, S. 36 klipp und klar, um was es in diesem Streite ging: um eine romfreie Kirche, um eine deutsche Kirche. Man kümmerte sich nicht um die Entlastung Wessenbergs auf dogmatisch-kanonistischem Gebiet, obwohl gerade hier die Gegner angriffen. „Der Parteikampf hatte eine mehr nationale, denn dogmatisch-kanonische Tendenz". Ein Zeichen, wie sehr man die Grundlagen der Wessenberg feindlichen Richtung verkannte.

4*

Schriften, oder wenn der kirchliche Liberalismus wieder einmal laut auf seinen Namen pochte und ihn so in die Debatte zog. Eigentliche Gegenschriften gegen Wessenbergs antirömische Flugschriften erscheinen keine mehr auf badischem Boden. Ein Beweis für die geringe publizistische Kraft, aber auch dafür, daß man auf kirchlicher Seite gewillt war, ihn in Ruhe zu lassen und selbst auf Angriffe zu schweigen[131]). Man beschränkt sich bis 1840 auf kleinere Rezensionen zu seinen Schriften und auf sonstige gelegentliche Bemerkungen. Die Rezensionen sind meist in wohlwollendem Sinn verfaßt. Das Gute wird oft in hohen Tönen anerkannt; dogmatische Ausstellungen in möglichster Schonung angebracht[132]).

Daneben läßt sich vereinzelt auch eine schärfere Stimme vernehmen. So heißt es in einer Rezension zu seinem Büchlein „Über die Schwärmerei“, eine der unverfänglicheren Schriften: Wessenberg sei nicht der Mann dazu, ein solches Werk zu schreiben, da dazu der „Standpunkt inniger Kirchlichkeit“ gehöre. Mit „Halbheit und Unentschiedenheit im Wesentlichen, mit einem leisen Hindurchschleichen in der Mitte“ sei es heutzutage nicht getan. Daß der Verfasser in jeder kirchlichen Äußerung verderblichen Schwarm sehe, mache ihn selber zum Schwärmer mit einer fixen Idee[133]). Aber offenbar sind in diesem Jahrzehnt Annäherungsversuche vorherrschend. Man will Wessenberg dem Bannkreis der radikalen Linken entziehen und macht ihn deshalb katholischer, als er ist. Man redet von Mißbrauch seines Namens und Ansehens durch die „im finstern schleichende Partei“. Wessenberg habe ohne Zweifel keinen Anteil an diesen „finsteren Umtrieben der kirchlichen Demagogen“. Ihr Wirken sei allerdings seinem katholischen Ansehen sehr nachteilig. Aber sein Name werde als Deckmantel mißbraucht zu unkirchlichem Streben[134]).

---

[131]) Im Stillen hat man aber doch dem publizistischen Einfluß Wessenbergs bei der badischen Geistlichkeit entgegenzuwirken gesucht. So versandte das erzbisch. Ordinariat 1833 Fl. 33 an alle Pfarrer (gegen Fl. 87 gerichtet) cf. Z. 37, 1833, S. 85 f.

[132]) So im ‚Kath.‘ 4 (1832), S. 209 f.; 41 (1831) S. 370 f.; 58 (1835) S. 294 f.

[133]) ‚Kath.‘ 51 (1834) S. 212.

[134]) ‚Kath.‘ 59 (1836) p. LXIII. Man vgl. dazu die viel schärferen nichtbadischen Urteile gegen Wess. So redet man von einem „vollständigen Schiffbruch des Katholizismus Wessenbergs“ (‚Sion‘ 1841. Sp. 577 f. s. auch Sp. 185 f.) a. St. s. Z. 7, 11 (1831), Bem. 336; Z. 12, 1833, Sp. 451 f., 166 f.; Z. 8, 10 (1831), S. 168 f. Interessant ist, daß auch Erzbischof Demeter die Wessenberg-Flugschrift über den Kölner Streit (Fl. 89), diesen „Wisch“, Kuenzer oder dem „ebenso schlechten Wocheler“ zuschreibt. Wess. kommt für ihn als Autor nicht in Betracht (an Blittersdorff 7. 1. 1839, Blitt. Nachl. Fasz. 42), ein deutliches Zeichen für das immer noch starke moralische Ansehen Wessenbergs in kath. Kreisen.

Solche Stimmen konnte man auch noch hie und da in den vierziger Jahren hören, besonders anläßlich seiner scharfen Ablehnung Ronges[135]). Aber da das Werben nicht den geringsten Erfolg zeitigte, gewann eine schärfere Richtung unter den Katholiken Platz. Viel Sympathien mochte sich Wessenberg dann besonders durch seine Schrift zum Kölner Konflikt verscherzt haben. Man hatte im Stillen die Hoffnung gehegt, Wessenberg werde wie Rotteck auch seine Stimme für die kirchliche Freiheit erheben[136]). Um so größer war dann die Enttäuschung und Erbitterung unter den Katholiken. Ein Gegenartikel in der ‚Konstanzer Zeitung' (1838, S. 1047) befleißigt sich zwar noch der möglichsten Mäßigung. Bedeutend schärfer geht dann ein Korrespondenzartikel im ‚Katholik' vor. Wessenberg wird dogmatische und kirchenrechtliche Unwissenheit vorgeworfen, sonst hätte er nicht Droste und den Papst zu einem „Verräter und Verächter der Kirche" stempeln und das Mischehenproblem zu einem Streit um „bloße Förmlichkeiten" herabdrücken können. Der „tolerantelnde Prälat" propagiere nicht nur die bürgerliche, sondern auch die dogmatische Toleranz. Er predige beständige Liebe und Duldsamkeit und hasse doch die andersdenkenden Ultramontanen und den Papst. Seine Aufklärung sei das echte Produkt einer Mischehe zwischen dem protestantischen Rationalismus und der josephinischen Kirche[137]).

Mit ganzer Wucht bricht aber der Sturm erst los mit dem Erscheinen von Wessenbergs Konziliengeschichte 1840. Ein äußeres Zeichen für das Erwachen und die beginnende Sammlung der Kräfte innerhalb des badischen Katholizismus. Im ‚Katholik' (Bd. 78 f.) erscheint eine ganze Artikelserie, von der es allerdings zweifelhaft bleibt, ob sie aus Baden stammt. Der Verfasser verläßt nie die maßvolle Linie und anerkennt rückhaltlos das Gute in Wessenbergs Werk, kommt aber zu dem vernichtenden Urteil: „Wessenberg hat von neuem der Welt gezeigt, in welche Labyrinthe sich ein selbst tüchtiger Geist verlieren könne, wenn er einmal in die Opposition gegen das Oberhaupt der Kirche hineingerannt und sich dem Einfluß destruktiver Tendenzen bloßgestellt hat. Aber auch das hat er gezeigt, zu was man die Geschichte machen kann, wenn man in solchen Stimmungen zu einer Rekonstruktion derselben sich anschickt und sie für absonderliche Zwecke ausbeuten will". Das Werk sei die „Objektivierung seiner Herzensmei-

---

[135]) So in der ‚Freib. Zeitschrift für Theologie' (Z. 29) schon 1840: Die Berufung der Radikalen auf Wess. sei erschlichen. Wess. passe nicht in die Gesellschaft dieser Leute (S. 174 f.).

[136]) So in der Konstanzer Zeitung 1838, Nr. 144: „Was er für Ansichten darüber hege, sei noch nicht bekannt. Auf jeden Fall wird er schwerlich für die Mischehen auftreten. Dafür zeuge schon das Pastoralarchiv des ehemaligen Bistums Konstanz."

[137]) ‚Kath.' 76, S. 286 f. u. 77, S. 33—61.

nungen" (81, S. 281). In dieser Aufsatzreihe im ‚Katholik' ist die ganze Kritik an Wessenberg zusammengefaßt, eine methodische, eine kirchenrechtliche und eine dogmatische Kritik. Die wissenschaftlich-historische Methode wird als ungenügend abgewiesen. Seine Kirchengeschichte sei nur eine Geschichte der kirchlichen Ausartungen. „In der Vorführung des Bösen findet der Freiherr eine Geschichte kirchlicher Zustände"[138]). Die kirchenrechtliche Kritik wendet sich vor allem gegen Wessenbergs nationalkirchliche Ideen; die dogmatische gegen seine „destruktiven Tendenzen in seinem Reformertum", seine papstfeindliche Haltung und seine Anschauungen über Christus, Christentum und Kirche.

Der zweite schwere Angriff erfolgte in dem vor kurzem in Freiburg entstandenen ‚Süddeutschen kath. Kirchenblatt' (Z. 30). 1841 erschien eine Artikelserie, die sich fast ausschließlich gegen die wissenschaftliche Methode des Freiherrn richtet. Die Kritik baut auf den eingehenden Ausführungen Hefeles in der Th. Qu. Schrift auf und kommt mit Recht zu einem vernichtenden Ergebnis für die Wissenschaftlichkeit Wessenbergs. Das Unternehmen habe in „ganz andern Interessen seinen Grund als in denen der Wissenschaft und der historischen Wahrheit" (242). Das ganze Werk sei ein „Rückschritt" (298).

Erst am Schluß kommt der Verfasser auf Wessenbergs dogmatische Grundanschauungen zu sprechen. Seine religiös-geschichtsphilosophische Deutung sei unhaltbar: „Die Kirche ist ihm die ewige Penelope. Selbst unerlöst, vermag sie noch weniger andere zu erlösen. Menschenwerk, kann sie nur Menschliches hervorbringen. Ihre Geschichte, eine verschlimmerte Ausgabe des Heidentums." (298).[139])

Für eine „eingehendere Kritik in dogmatischer und philosophischer Hinsicht" wird auf einen demnächst erscheinenden Aufsatz in der ‚Freiburger Zeitschrift für Theologie' verwiesen (243)[140]). Aber es erschien

[138]) ‚Kath.' 78, S. 122; cf. auch 81, S. 27.

[139]) Der Verfasser dieser reichlich scharfen Verurteilung kann nicht mehr eindeutig bestimmt werden. Joh. v. Wess. spricht verächtlich von dem „epochemachenden Staudenmaier" als Urheber des Machwerkes. So in einem Brief vom 21. 12. 1841. Interessant sind seine Glossen dazu. „Ich denke am klügsten ist es, solche Leute bellen zu lassen und jede unmittelbare Berührung mit ihnen zu vermeiden. Das Stillschweigen ist ihnen ärger als die Kontroverse, die sie sehnlichst wünschen" (Nr. 389) und in Nr. 390 vom 26. 12. 1841: „Der Stil des Rezensenten ist schon von der Art, daß er keine Beachtung verdient. Solche Grobiane muß man bellen lassen und sie mit keiner Replik beehren. Diese Clique möchte den Verfasser der Konziliengeschichte als einen Sektierer darstellen, und um dieses zu erzielen, wünschen sie eine Polemik hervorzurufen. In diese Falle darf man nicht gehen." Joh. v. Wess. empfand also selbst den dogmatischen Boden für seinen Bruder zu gefährlich.

[140]) Dieser Hinweis scheint auch auf Staudenmaier als Verfasser hinzudeuten, da er ja zum Herausgeberstab der Zeitschrift gehörte.

nichts, weder für noch gegen, nicht einmal eine bloße Ankündigung des Wessenbergschen Werkes. Hirscher wußte es zu verhindern aus Pietät gegen seinen ehemaligen Wohltäter[141]). Diese Haltung des Blattes hat nicht geringes Aufsehen erregt, besonders angesichts der Kritik Hefeles in der Th. Qu. Schrift, und hat Hirscher heftige Angriffe eingetragen.

In den folgenden Jahren bis 1848 herrscht dann um Wessenberg wieder ziemliche Ruhe, unterbrochen von vereinzelten, oft bissigen Bemerkungen[142]). Besonders sein Liebäugeln mit der politisch-radikalen Partei hat die Gegenseite immer wieder geweckt und die Kritik gegen seine Mittelstellung hervorgerufen[143]). Aber im Ganzen gilt Wessenberg als ein erledigter Fall, als ein Mann, „den die Kirche verworfen, weil er statt in Demut zu gehorchen, sie meistern wollte“[144]). Trotzdem bleibt man sich auch jetzt noch des Problems um Wessenberg bewußt, dieser „eigenen Mischung von gutem und verkehrtem Streben“[145]).

Dieser spätere Kampf um Wessenberg steht in keinem direkten Zusammenhang mit dem einstigen publizistischen Sturm für und wider ihn im ersten Viertel des Jahrhunderts. Damals stand das nationalkirchliche Programm im Vordergrund des Streites[146]). Jetzt geht es fast ausschließlich um die katholische, dogmatische Stellung Wessenbergs, um seine fides integra, an der bedenkliche Zweifel erhoben werden. Das war für Wessenberg viel gefährlicher. Es war gleichbedeutend mit der Hinausdrängung seines Einflusses aus dem katholischen Raum überhaupt und mit allmählichem Verlust der Sympathien der Katholiken. Früher ging es zunächst um etwas wesentlich anderes, um eine innerkirchliche, kirchenrechtliche Oppositionsstellung, deren Berechtigung angesichts des vorausgehenden episkopalen Jahrhunderts manche Gründe für sich hatte und deshalb auch in weiten katholischen Kreisen Unterstützung fand. Damals ging es mehr um den Gallikaner und (im Sinne der kirchlichen Gegner) gegen den S c h i s m a t i k e r, jetzt mehr um

---

141) So sagt Hirscher selbst in seiner Erklärung (Fl. 80). s. auch Schiel, S. 86.

142) Neben diesen stehen auch hie und da Anerkennungen: „Weß., dessen Charakter selbst von jenen, die seine kirchlichen Ansichten nicht ganz teilen und nicht teilen können, verehrt wird...“ (‚Kath.‘ 1845, S. 432). Die Absage Weß. an Ronge wird mit Befriedigung vermerkt und er gegen den Vorwurf der Inkonsequenz in Schutz genommen; „der Charakter und die Schriften hätten nichts anderes erwarten lassen“ (Z. 26, 1845, S. 34).

143) So heißt es einmal: „Der höhere Standpunkt eines freimaurerischen Kosmopolitismus erlaube es Weß., an der Festfeier der Radikalen wie der Gemäßigten teilzunehmen“ (Z. 19, 1843, Nr. 287).

144) Z. 30, 1843, S. 171.

145) Fl. 2, S. 204.

146) s. Radlspeck S. 131.

den **Häretiker** in Wessenberg, also um sein katholisches Sein oder Nicht-Sein[147]).

Nicht als ob eine ganz reinliche Scheidung möglich wäre. Auch nach dem großen Wessenbergstreit vor 1820 spukt die nationalkirchliche Idee hie und da in der kirchlichen Publizistik. Aber man mochte fühlen, daß sie als innerkatholische Gefahr endgültig beseitigt war. Febronius, Josephinismus und schließlich auch Wessenbergs Nationalkirchentum sind spätes 18. Jahrhundert, gehören damit der Vergangenheit an. In der katholischen Publizistik wurden sie demgemäß auch ganz als Vergangenheit behandelt. Man polemisiert noch vereinzelt gegen die letzten Ausläufer des „febromianischen Pöbels"[148]). Aber nach der Neuordnung der oberrheinischen Kirchenverhältnisse von 1821 und 1827 traten doch ganz andere Dinge in den Vordergrund des Interesses.

Eng verknüpft mit dem Wessenbergstreit um 1820 erscheint eine andere Tagesfrage, die die kirchlichen Gegenkräfte in Baden vielleicht noch mehr und nachhaltiger auf den Plan rief. Um 1808 begann in Aarau ein Sonntagsblatt „Stunden der Andacht zur Beförderung des wahren Christentums" zu erscheinen, das in populärtheologischer Form die religiösen Ideen der Aufklärungszeit zu verbreiten suchte. Die einzelnen Jahrgänge erschienen dann als selbständige Bände, um einen einzigartigen Siegeslauf durch die gebildete deutsche Welt zu nehmen. Sie waren **das** Andachtsbuch der aufgeklärten ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, der literarische Ausdruck des religiösen Fühlens und Sehnens dieser Zeit. Deistische Ideen des 18. Jahrhunderts erleben hier auf deutschem Boden nochmals eine späte Auferstehung. Eine Gefühls- und Menschheitsreligion, vermischt mit krassem Rationalismus[149]), In einer warmen Sprache, oft voll religiöser Inbrunst bis zum Überschwang kommt hier alles **menschlich** Schöne, Sittliche und Religiöse mit der letzten Aufgipfelung im göttlichsten der Menschen, in Christus, zur Darstellung. Religion erscheint ausschließlich

---

[147]) Bezeichnend, daß Wess. in dieser späteren Zeit nicht mehr der Vorwurf schismatischer Tendenzen gemacht wird.

[148]) Fl. 71, S. 543. Interessant auch, daß man im Rongetum die wiedererstandenen nationalkirchlichen Tendenzen kaum bekämpft, sondern seine antidogmatischen Bestrebungen. (Weitere kurze Bemerkungen gegen die nationalkirchliche Idee bei Wess. und seinen Anhängern finden sich nur noch im ‚Kath.' 56, S. 61; 79, S. 19).

[149]) Man vgl. das Urteil im ‚Kath.' 29, S. 214. Überhaupt werden hier die wirklichen Vorzüge des Buches aufrichtig anerkannt und als die „wichtigste und vielleicht folgereichste Erscheinung der theologischen Literatur unserer Tage" bezeichnet. Sie hat sich einen Wirkungskreis gegründet, wie kaum ein Werk dieser Art, wenn man einige aus der Vorzeit ausnimmt. Der Grund findet sich einzig in der Homogenität des herrschenden Zeitgeistes.

als subjektives Gefühl, als eine bloße Andachts- und Erhebungsstimmung im Gegensatz zu den objektiven Bindungen zu Gott, seiner Offenbarung und der Kirche. Alles wird vom Menschen her gesehen. Die biblische Offenbarung wird zwar nicht verworfen, aber zum höchsten Ausdruck des Menschlichen umgedeutet. Die Gottheit Christi verschwindet, um in ihm das menschliche Ideal allein erstrahlen zu lassen. Gott selber bleibt außerhalb der Welt, um sie ganz der Formung des Menschen zu überlassen. Das Religiöse ist deshalb dem Auf- und Abwogen des menschlichen Geistes anheimgegeben. Der jeweilige Zeitgeist schafft den ihm gemäßen religiösen Ausdruck. Starre Dogmen kann es deshalb nicht geben; eine Kirche, die solche aufstellt, ist unmöglich. Offenbar wurde damit am existentiellen Bestand des Katholizismus gerüttelt. Es war die Religion des ausgehenden 18. Jahrhunderts mit seiner Entdeckung des absoluten Menschen; es war die Religion der deutschen Aufklärung, des deutschen Idealismus mit der Propagierung des selbstherrlich von sich aus gestaltenden Menschen. Im Gegensatz etwa zur Romantik mit ihren vom Menschen unabhängigen Gegebenheiten.

Als Ausdruck des Zeitgeistes hatten die ‚Stunden der Andacht' einen ungeahnten Erfolg. Trotzdem war man sich über den Verfasser Jahrzehnte lang nicht klar. 1842 erst hat sich Heinrich Zschokke in Aarau als alleinigen Verfasser bekannt[150]). Das Rätselraten hat aber auch nachher kein Ende genommen[151]). Man glaubte immer aus inhaltlichen und stilistischen Gründen mehrere Verfasser annehmen zu müssen. Vom Erscheinen des Werkes bis gegen Ende des Jahrhunderts haben alle Vermutungen, ob von katholischer oder protestantischer Seite, das Gemeinsame, daß Katholiken einen großen Teil dazu geliefert hätten. Selbst auf einige Namen haben sich alle diese Theorien geeinigt: auf Gregor Victor Keller und Wessenberg[152]).

In der damaligen öffentlichen Meinung, die die Mitverfasserschaft Kellers als absolut sicher annimmt, liegt auch die Erklärung für die scharfe Reaktion im katholischen Lager und zwar gerade Badens. Es

---

150) In „Eine Selbstschau" Aarau 1842.

151) Wilhelm Hartmann, S. 21 f. Hartmann hat eine recht gute Monographie über die ‚Stunden d. Andacht' geschrieben.

152) Man vgl. dazu die Ausführungen bei W. Hartmann 18 f. Ob mit dem Selbstbekenntnis Zschokkes die Verfasserfrage so eindeutig entschieden ist, wie es Hartmann wahr haben möchte, lasse ich dahin gestellt. Ob man Victor Keller, den man damals auf katholischer Seite mehr noch als Wess. als unzweifelhaften Mitverfasser hielt, auf die ausdrückliche Leugnung Zschokkes (s. Hartmann S. 21) und Kellers selbst hin (so in einem Brief an Wess.) (s. Hartmann 2. 23) als Mitherausgeber ausscheiden muß? Interessant, daß selbst Joh. v. Wess. Zweifel in das Selbstzeugnis Zschokkes setzte. Am 16. 2. 1842 schrieb er seinem Bruder: „Bisher hielt ich, wie ich glaube nicht ohne Grund, den Pfr. Keller dafür"; und am 27. 2. 1842: „Was hältst Du davon? Sollte Keller keinen großen Anteil an jenem

steht fest, daß fast alle badischen katholischen Flugschriften gegen die ‚Stunden' Keller und andere Katholiken als unzweifelhafte Verfasser annehmen[153]). Eine rein protestantische Schrift hätte nie diese Erregung hervorgerufen. Dazu kommt die enge Verknüpfung dieser Streitschriften mit der Wessenberg-Frage[154]). Der Kampf gegen die ‚Stunden der Andacht' gilt (wenn auch erst in zweiter Linie und mehr im stillen) eben auch Wessenberg, den man ja allgemein für einen Mitverfasser und Förderer der ‚Andachtsstunden' hält. Ein willkommener Anlaß, seine dogmatisch-katholische Stellung als unhaltbar darzutun. Der Kampf gegen die ‚Stunden' galt also im Bewußtsein der damaligen Katholiken durchaus als innerkatholische Angelegenheit. Eine Auseinandersetzung der kirchlichen Reaktion mit dem kirchlichen Liberalismus! Mit dem Protestantismus hat man dabei gar nichts zu tun.

Obwohl die ‚Stunden der Andacht' von gemein deutscher Bedeutung und zunächst für die Schweiz bestimmt waren, zeigt sich doch die etwas eigenartige Erscheinung, daß badische Kräfte zuerst den Kampf aufnahmen und die Führung auch beibehielten. Ganz anders wie im Wessenbergstreit, in dem die badischen Gegenkräfte doch recht bescheiden wirken gegenüber den großen Angriffszentren, wie Bamberg, München, Rheinland etc. Von acht katholischen Gegenschriften in den Jahren 1819/20 gehen allein sieben von Baden aus und nur eine von einem bayrischen Geistlichen[155]). Erst nach diesem gewaltigen Ansturm aus Baden folgen auch außerbadische katholische Gegenschriften[156]).

Werk gehabt haben?" (Nr. 398, 399). 1832 erschien in Z. 7 eine Korrespondenz aus Baden, deren Version vielleicht annähernd das Richtige trifft: Keller habe seinem Freund Zschokke Materialien geliefert, der „alles unter einen Guß" brachte. Man nahm also schon damals Zschokke als einzigen und eigentlichen Verfasser, oder besser Herausgeber, an; aber durch Keller stofflich bedient. (Ob das auch für Wess. gilt? Zschokke konnte wohl Gründe gehabt haben, zu Lebzeiten Wess. die ganze Verfasserschaft auf sich zu nehmen, um den schweren Anschuldigungen gegen die dogmatische Korrektheit seines hochgeschätzten Freundes einigermaßen den Boden zu entziehen. Eine endgültige Antwort kann hier erst die bis jetzt unbekannte Korrespondenz Wess. bringen.)

[153]) Wessenbergs Name wird nicht direkt genannt, wenigstens nicht überall, aber deutlich genug umschrieben (so z. B. in Fl. 18, II 117 f.)

[154]) s. Hartmann S. 146 f.

[155]) Fl. 16—20. (Fl. 18 besteht aus drei getrennt erschienenen Heften). Dazu kommt noch ein Artikel im ‚Kath.': „Sendschreiben des alten Erzpriesters an den Verfasser der ‚Krit. Briefe' (2, S. 583—598).

[156]) So in Ingolstadt 1820 von Höschl; in Wien 1822—24 von Frint; in München 1825 eine anonyme („Deutschlands Katastrophe... von P. M. R. = Parochus Minoris Rinderfeldae = Pfarrer Lorenz Wolf zu Kleinrinderfeld s. ‚Kath.' 25. S. 319). Köln 1827 von Iven. Die genaueren Angaben sehe man im ‚Thesaurus librorum rei cath.' und auch bei Hartmann nach.

Der erste Gegenstoß erfolgt in einer gegen Wessenberg gerichteten Flugschrift v. Brentanos[157]). Der Seitenhieb gegen die ‚Stunden' bleibt hier vorerst nur Mittel zum Zweck. Die als selbstverständlich angenommenen nahen Beziehungen Wessenbergs nach Aarau und den ‚Stunden' werden dazu benützt, um die dogmatisch-katholische Stellung Wessenbergs als unhaltbar darzutun. Es muß daher zuerst das Unkatholische in den ‚Andachtsstunden' erwiesen werden. Diesen Angriff ließ der Verleger des Werkes (Sauerländer) nicht auf sich ruhen und gab die Antwort in der ‚Aarauer Zeitung'. Inzwischen war man auch anderswo auf das moderne Andachtsbuch wach geworden. Joh. Lor. Doller (s. unten S. 66. f.), eines der Mitglieder des Bruchsaler kirchlichen Kreises[158]) ließ eine längere, scharfe Rezension in Felders Literaturzeitung einrücken, die dann bald als selbständige Flugschrift unter dem Titel einer „Notwendigen und wohlgemeinten Warnung" (Fl. 19) erschien. Doller war zwar auch publizistisch gegen Wessenberg tätig. Aber in dieser Schrift erscheint der Kampf gegen die ‚Stunden' schon vollständig losgelöst von der Wessenbergfrage. Doller geht überhaupt auf die Verfasserfrage gar nicht ein, sondern richtet sich nur gegen die Angriffe auf die Gottheit Jesu.

1820 erschien dann die bedeutendste und umfangreichste Gegenschrift von katholischer Seite: die ‚Kritischen Briefe'. Die Verfasserschaft ist noch ungeklärt[159]). Gregor Victor Keller nennt Brentano, für den allerdings die größte Wahrscheinlichkeit spricht[160]). In all diesen Schrif-

---

[157]) Fl. 16, unmittelbar gegen eine Schrift Werkmeisters gerichtet. Radlspeck bezeichnet Brentano als Verfasser von Fl. 16 u. 17 und gibt als Quelle Cod. Heid. 362 b, an. (s. Radlspeck S. 118/119).

[158]) Er war damals vor kurzem als Professor 1818 ins Mainzer Seminar berufen worden.

[159]) Auf jeden Fall der gleiche Verfasser wie in Fl. 16, da deren Verfasser dort eine eigene Flugschrift gegen die ‚Stunden' ankündigt. (S. 96).

[160]) In einem Brief an Wess. (o. D.), veröffentlicht bei Schirmer. Ohne Zweifel deuten manche Momente, so die scharfen, etwas bissigen Bemerkungen gegen Württemberg, gegen Werkmeister und den Stuttgarter kath. Kirchenrat (so II, S. 21 u. S. 178) durchaus auf Brentano hin wegen seiner persönlichen Konflikte mit Stuttgart und insbesondere mit Werkmeister (cf. Rögele). Ferner die aufdringliche Empfehlung am Schluß des 3. Heftes für die eigene Fl. 16; dazu kommt die etwas verblüffende, eingehende Kenntnis der Verhältnisse und Vorgänge im Landkapitel Stühlingen, dessen Mitglied Brentano als Pfr. von Löffingen war und deshalb die dortige Lage wohl kennen konnte. Rögele weiß allerdings nichts von dieser publizistischen Tätigkeit Brentanos. Denn er konnte den Nachlaß Brentanos nirgends mehr finden. Übrigens berichtet Rögele vom pastorellen Wirken Brentanos gegen die ‚Stunden' (S. 265). Ferner wären die vielen und hohen Auszeichnungen durch den Papst 1821 f. einfach unerklärlich, wenn wir nur den Brentano Rögeles hätten. Die rege publizistische Tätigkeit Brentanos für Rom und das Papsttum würde die

ten werden nur der 7. und 8. Band der ‚Stunden', die unlängst erschienen waren, bekämpft. Hier lagen ja die Beweise für die Feindschaft gegen die katholischen Dogmen klar zutage. Die ersten sechs Bände hatte man in Ruhe gelassen, ja sogar betont, daß sich viel Gutes und Schönes darin finde. Die zwei nächsten Hefte Brentanos gingen einen Schritt weiter und griffen auch die zweifelhaften Stellen in den ersten Bänden an. Er gibt ihnen ohne weiteres eine antikatholische Deutung, zu der er sich durch die in den letzten Bänden enthüllten Endabsichten berechtigt hält. Dazu mag vielleicht noch der Grund hinzukommen, die Sache mehr gegen Wessenberg ausschlachten zu können, da im Konstanzer Pastorialarchiv 1811 eine Empfehlung der ersten Bände, nicht aber der letzten erschienen war. Keller meint in seinem Brief an Wessenberg, daß Brentano die Widerlegung der ‚Stunden' überhaupt nur in der Absicht unternahm, um die Orthodoxie Wessenbergs „vor aller Welt zu verdächtigen". Trotzdem gilt die Hauptstoßkraft dem Inhalt der ‚Stunden', in zweiter Linie ihren katholischen Verfassern, zu denen Brentano Keller als ganz sicher rechnet, Wessenberg nur vermutungsweise[161]). Der Hauptzweck der Schriften ist die Darlegung der unkatholischen Haltung der ‚Stunden', die Warnung der katholischen Leser, um so die weitere Verbreitung unter dem katholischen Volksteil zu verhüten und das Werk für die Katholiken unschädlich zu machen. Die geheime Spitze gegen Wessenberg ist mehr sekundär.

Eine deutlichere Spitze gegen den Freiherrn zeigen hingegen die „Gedanken eines alten Erzpriesters" (Fl. 20), die als ein Teil des 3. Heftes von Brentanos Flugschrift erschien[162]). Der Verfasser glaubt zwar persönlich nicht an eine Verfasserschaft Wessenbergs. Aber sein

---

Sache verständlich machen. Entscheidend für die Verfasserschaft Brentanos dürfte ein Brief des Münchener Nuntius Serra-Cassano an Consalvi vom 10. Juni 1821 sein, in dem er Brentano als Verfasser bezeichnet. Er sei durch Drohbriefe, von denen der Nuntius einen nach Rom beilegt, eingeschüchtert worden. Geistl. Rat Marx in Frankfurt habe ihn aber zur Fortsetzung der Flugschrift ermuntert. Der Drohbrief sei an den Abt Spekle geschickt worden, um ihn so sicher an den unbekannten Verfasser gelangen zu lassen. Die ‚Kritischen Briefe' seien um keinen Preis mehr aufzutreiben. In Baden seien sie verboten (s. Bastgen in Zeitschr. f. schweiz. Kirchengesch. 1935, S. 264). Aus dem Brief gehen die Beziehungen Brentanos zu Marx und dem Münchner Nuntius deutlich hervor.

[161]) Die Theorie Brentanos über die 3 Verfasser der ‚Stunden' findet sich II, S. 117 f. Zwar nennt er keine Namen. Aber für den damaligen Leser waren sie deutlich gekennzeichnet: Keller, Wess., Zschokke.

[162]) S. 159—258, also 100 S. stark. Kurz darauf hat der gleiche Verf. in den ‚Kath.' einen ähnlichen Artikel einrücken lassen, der aber fast ausschließlich Wess. dogmatische Stellung im Auge hat, wegen seines Verhältnisses zu Keller und zu den ‚Stunden'. Ob der „Erzpriester" und Brentano identisch sind? Oder ob hinter dem Erzpriester vielleicht Spekle steckt? (Serra-Cassanos Bericht mag vielleicht nach dieser Richtung deuten.)

unkluges Verhalten gibt ihm zu denken. Warum gibt Wessenberg als Inhaber einer hohen kirchlichen Stelle, als Bischofskandidat kein öffentliches Zeugnis für seine katholische Integrität ab, zu der er doch durch seine Stellung geradezu im Gewissen verpflichtet ist? Die Anklagen einfach als Verleumdung hinzustellen genüge nicht, „das Brandmal eines Sozinianers an der Stirne" abzuwaschen (S. 182 f.). Es wird ein klares Glaubensbekenntnis verlangt (s. auch oben S. 50 f.). Aber auch hier gilt der Hauptangriff dem unkatholischen Inhalt der ‚Stunden'.

Der ganze Kampf ist nichts anderes als eine Abwehrstellung, als eine Selbstbehauptung des Katholizismus gegen den Siegeszug einer Schrift, die seinem Wesen und seinem Bestand an die Wurzel griff. Die Kampfstellung ist also durchaus vom Dogmatischen, vom Weltanschaulichen her bestimmt: Verteidigung der Grunddogmen der katholischen Kirche. Bald richtet sich die Abwehr gegen die rationalistische Zerpflückung der biblischen Tatsachen, dann wieder gegen den Deismus, gegen die rein menschliche Religion ohne Kirchentum, ohne Dogmen und Bindungen usw.; dann wieder gegen die Methoden des Buches, gegen seinen „Chamäleonscharakter" (II, 75), der im Gewand des Engels das katholische Christentum zu vernichten suche.

Interessant ist schon hier die Anwendung einer politischen Kampfmethode. Man sucht das Buch und die katholischen Verfasser als politisch gefährlich hinzustellen und so zu vernichten. Sie werden in ihrer Verderblichkeit mit den französischen Philosophen und „Ökonomisten" am Vorabend der großen Revolution in eine Linie gestellt. „So machten und machen es die heutigen Sophen. Bald greifen sie die Religion offen an wie in Coopers Briefen, Ulmer Jahresschrift, Thomas Freikirch, Stunden der Andacht, Ideale für alle Stände etc., bald nur verdeckt und heimlich wie im Konstanzer Pastoralarchiv" (II, 169). Die Schlußfolgerung wird den Lesern und der Regierung überlassen. Man hat damit die augenblickliche politische Zeitlage trefflich für die eigenen Zwecke ausgenützt. (Die eigentliche Restaurationspolitik hatte ja eben erst im Jahre 1819 mit den Karlsbader Beschlüssen einen neuen Aufschwung erhalten.)

Selbst der kommende Gegensatz gegen den politischen Liberalismus kündigt sich schon an. So wird gegen Rotteck polemisiert im konservativ-legitimistischen Geiste Hallers[163]). Aber der Gegensatz geht noch unmittelbar vom Religiös-Dogmatischen aus, noch nicht von einer bestimmten politischen Haltung.

Trotz dieser politischen Bekämpfungsmethoden und trotz der Aufdeckung der unkatholischen Tendenzen des Buches war der weitere Siegeszug unter den Katholiken nicht ganz aufzuhalten. Die dogmatische

---

[163]) I, S. 60, III. S. 219. s. übrigens Hartmann 167 f.

und kirchliche Zersetzung war schon zu weit vorgeschritten[164]). Man hat später in Baden ziemlich bald von weiteren Angriffen gegen die ‚Stunden' abgesehen und es an einzelnen zerstreuten Bemerkungen dagegen genügen lassen. Um den Erfolg der ‚Stunden' einzudämmen, bedurfte es eben ganz anderer Mittel: der Wiedererstarkung des kirchlichen, katholischen Geistes im Klerus und bei den Gebildeten.

Innig verbunden mit dem Kampf gegen die ‚Stunden' geht der Vorstoß gegen den katholischen Geistlichen und Schützling Wessenbergs, Gregor Victor Keller. Man hält ihn allgemein als Verfasser der schärfsten kirchen- und dogmenfeindlichen Abschnitte in den ‚Stunden'. 1819 und 1820 erschienen nämlich im gleichen Verlag Sauerländer in Aarau seine beiden anonymen Schriften ‚Katholikon' und ‚Ideale'[165]). Zwischen den ‚Idealen' und den ‚Stunden' glaubte man die nächste Verwandtschaft erblicken zu können. Brentano meint, die Ideale hätten den gleichen Stil wie die ‚Stunden', oft dieselben Ausdrücke und seien ebenso sozinianisch[166]). Am Ende des 3. Heftes wird das noch in einem eigenen Nachtrag gegen Kellers ‚Ideale' eingehender bewiesen. (III, 259—275). Auch der Fall Keller wird tüchtig gegen Wessenberg ausgenützt (s. oben S. 51). Er habe seinen Schützling gegen alles Recht dem Kapitel Stühlingen als Dekan einfach aufzwingen wollen. Brentano meint dazu sarkastisch: „Man muß erstaunen über den kirchlichen Despotismus von Leuten, welche der ganzen Welt weismachen wollen, sie kämpfen gegen den kirchlichen Despotismus" (III, 275)[167]).

---

[164]) Man vgl. etwa die Ankündigung zur 15. Ausgabe 1831: „So geschah es, daß die ärgsten Feinde und Ankläger dieser ‚Stunden der Andacht', ohne es zu ahnen, die tätigsten Verbreiter gewesen sind. Auch daher ist erfolgt, daß viele aufgeklärte kath. Christen, nicht nur die eigens für sie gereinigte Ausgabe, sondern die Originalausgabe verlangten" (s. ‚Bad. Merkur' 1831 Inserat). Und noch 1840 wird in einer Buchanzeige auf den unerhörten Erfolg hingewiesen und auf den Gebrauch der ‚Stunden' während des Gottesdienstes und der Messe an vielen Orten (s. Z. 37, 1840, S. 204).

[165]) Über das ‚Katholicon' urteilt sogar der ‚Thesaurus', der doch der kirchl. Linken so nahe steht und ausgesprochen wessenbergfreundliche Gesinnung zeigt, es sei ein „grell indifferent gehaltenes Buch" (S. 429).

[166]) Fl. 18 I, S. 2, Anmerk.

[167]) Wessenberg konnte aber nicht durchdringen, da die Regierung sich hinter die Geistlichkeit stellte. Interessant ist dabei, daß die Wess. feindlichen Kreise zweimal den Rekurs an die Regierung ergriffen, wie es scheint ohne innere Schwierigkeit. Man hat also dieses später so bekämpfte Mittel ohne Skrupel benützt, wenn es einem selber zugute kam. Allerdings war die damalige Geistlichkeit noch stark im Staatskirchentum befangen. (Keller hat übrigens gegen Fl. 18 eine Gegenschrift geschrieben: „Dankadresse des Satans an die Kritiker der Stunden der Andacht"; cf. Hartmann S. 21, Anm. 1 u. Zschokke „Selbstschau" I, 245.)

Die Auseinandersetzung mit dem kirchlichen Liberalismus vor 1827 dauert nicht ununterbrochen. Zwischen 1822 und 1826 liegt eine lange Pause publizistischen Waffenstillstandes. Es war die Zeit der intensivsten kirchenpolitischen Tätigkeit zwischen Regierung und Rom. Weder die Publizistik der Aufklärer noch der kirchlichen Seite griff ein. Man schaute interessiert zu und wartete ab, schon weil man vom Gang der Verhandlungen nicht viel wußte. Wessenbergs Einfluß war ja jetzt im Gegensatz zu den Frankfurter kirchenpragmatischen Verhandlungen so ziemlich lahm gelegt. Also kein Grund zur Aufregung auf kirchlicher Seite. Und den offenen Kampf gegen das Staatskirchentum wagte man jetzt noch nicht.

In dieser Kampfpause finden wir auf einmal ganz überraschend die beiden katholischen Lager auf einer Linie vereinigt im Kampf gegen einen Dritten: gegen den Pietismus, oder wie man damals sagte, gegen den Separatismus. In den Jahren 1821/1822 war in der katholischen Gemeinde Mühlhausen bei Pforzheim eine Erweckungsbewegung entstanden, wahrscheinlich unter dem Einfluß der nahen württembergischen pietistischen Gemeinden. Der katholische Pfarrer Henhöfer trat bald an die Spitze[168]). Auf katholischer Seite stand man dieser Bewegung ohnmächtig gegenüber. Die damals noch vorherrschende Aufklärung bei den hohen kirchlichen Stellen verstand sie nicht aufzufangen. Und so endete die Sache im Pietismus und damit auch im Protestantismus. Henhöfer trat mit einem großen Teil der Gemeinde und der Grundherrschaft v. Gemmingen-Steinegg aus der Kirche aus. Der ganze Fall war eine Gegenbewegung gegen die gefühlsarme, vernünftelnde und moralisierende Religiosität der Aufklärung, ein Schrei nach der Übernatur, nach dem Göttlichen[169]). Katholische Bewegung und katholischer Pietismus entstammen also der gleichen Wurzel, sind aber im Ausgang einander entgegengesetzt. Der Grund lag darin, daß zwei Gegenströmungen möglich waren: man zog sich entweder zurück in sein Inneres, um ein religiöses Innenleben zu führen, und so gegen alle Aufklärung gewappnet zu sein, oder man stützte sich gegenüber der rationalistischen Zersetzung auf die vorhandene kirchliche Autorität. Daher die Betonung Roms und der päpstlichen Autorität in der erwachenden katholischen Bewegung. Es waren nur diese zwei Wege möglich. Und beide wurden gegangen. Anfangs war sogar der Weg des Pietismus auch bei den Katholiken der aussichtsreichere. Man denke nur an Bayern, an den Kreis um Boos, Goßner, Lindl, denen auch Sailer und Ringseis eine Zeitlang nahe standen. Man mochte zuerst hoffen, hier die Rettung gefunden

---

[168]) Über diese interessante Erscheinung der Aufklärungszeit cf. Heinsius' Buch.

[169]) Heinsius, S. 85/86, 18, 20 u. 24 Anm. 17; s. auch Fl. 117, die deutlich den Gegensatz der Aufklärung zu Henhöfer zeigt.

zu haben. Aber der Weg mußte notwendig aus der Kirche herausführen, was Sailer und Ringseis bald erkannten.

Die katholische Aufklärung empfand diesen Schritt Henhöfers als einen Schlag ins Gesicht und meinte, das lästige Geschehnis in einer publizistischen Flut ersticken zu können. Die kirchliche Seite stand ziemlich abseits, wenn sie natürlich auch nicht ganz schweigen konnte. Man mochte vielleicht fühlen, daß der Schlag Henhöfers mehr der Aufklärung in der Kirche galt, als dieser selber[170]). Kein Wunder, daß zu den schärfsten Gegnern Henhöfers Aufklärer ausgesprochenster Farbe, wie Werkmeister und Ph. J. Brunner gehören[171]). Andererseits war auch Henhöfer ganz durchdrungen von gewissen Ideen der Aufklärung. Deren Standpunkt eines überkonfessionellen Christentums hat er sich ganz zu eigen gemacht[172]). Man konnte also deutlich sehen, wohin die Aufklärung in ihren Konsequenzen führte. Daher auch wieder der Sturm im Aufklärungslager gegen Henhöfer. Es ist eigenartig, daß man auf kirchlicher Seite den Vorfall nicht gegen die kirchliche Linke ausgenützt hat[173]).

Die Grundhaltung der kirchlichen Flugschriften in diesem Streit ist natürlich eine ganz andere als gegen den kirchlichen Liberalismus[174]). Jetzt werden Grundwahrheiten der katholischen Kirche verteidigt. Der ganze Charakter dieser vier Schriften ist Apologie gegen eine Sekte, ist schließlich Kampfstellung gegen den Protestantismus, kein Familienzwist. So bringt Rothensee eine Apologie der katholischen Abendmahlslehre. Eine Apologie ist auch Wilhelm Franks Rezension im ‚Katholik' über Henhöfers „Glaubensbekenntnis"[175]). Im gleichen Sinn sind die Schreiben eines Pfarrers (Kieser?) über Henhöfer, die nacheinander im ‚Katholik' erscheinen. Daneben gibt es eine

---

170) Diesen Zusammenhang fühlt eigentlich erst die Fl. 24, die auch noch entfernt mit dem Fall Henhöfer zusammenhängt.

171) Heinsius, S. 34 u. 44. 11 Schriften gegen Henhöfer stammen aus dem aufklärerischen Lager (Fl. 114—119; dazu 5 außerbadische und nur 3 von kirchlicher Seite: Fl. 21—23).

172) Heinsius, S. 55.

173) Erst in einer späteren Flugschrift (Fl. 24) wird die Schuld an der pietistischen Sektenbewegung der Aufklärung zugeschrieben. Der theologische Rationalismus mit seiner seichten und oberflächlichen Religiosität, mit seiner Zersetzung alles religiös Warmen und Blutvollen habe nach einer Gegenbewegung gerufen. Auf der andern Seite wird der Pietismus auch als eine natürliche Folge der Aufklärung mit ihrem autoritätsfeindlichen Subjektivismus gesehen.

174) Allerdings eine Gemeinsamkeit läßt sich nicht verkennen: es wird letztlich Wessenbergianismus, ‚Stunden d. Andacht', Fall Henhöfer etc. von der gleichen gegensätzlichen Problemstellung aus gesehen: Bindung oder Freiheit, kirchliche und göttliche Autorität oder menschliche souveräne Selbstgestaltung des einzelnen oder von Gruppen.

175) Bd. 8 (1823), S. 43—55.

ganze Reihe von kleineren Korrespondenten aus Baden, besonders aus den späteren Jahren, die gegen die „Proselytenmacherei“ der ausgetretenen Pietisten auftreten. Neben diesen orthodox-katholischen Vertretern mit ihrer dogmatischen Beweisführung tritt auch schon das neue Element der katholischen Bewegung, das man mit dem Begriff des romantischen Katholizismus ausgedrückt hat. So geht die Flugschrift Jak. Ans. Schumps in der Verteidigung der kirchlichen Tradition ganz von der romantischen Geschichtsbetrachtung aus und sieht von dogmatischen Beweisen völlig ab. Ähnlich wird die katholische Abendmahlslehre und die Zeremonien des katholischen Gottesdienstes verteidigt durch den Hinweis auf das Ästhetische und das Gefühlvolle mit seiner starken Wirkung auf das religiöse Gemüt. Mit anderen Worten: nicht dogmatisch, sondern psychologisch-historisch[176]).

Ein Überblick über den Kampfabschnitt bis 1827 ergibt dann folgendes Bild: die Gegenkräfte gegen den kirchlichen Liberalismus regen sich schon stark. Seine Herrschaft ist nicht mehr unbestritten. Mit dem Begriff des kirchlichen Liberalismus werden die neuzeitlichen Freiheitstendenzen bezeichnet. Man sieht darin auf kirchlicher Seite das wesentliche Moment. In den Bestrebungen Wessenbergs und seiner Anhänger brandmarkt man in erster Linie das Nationalkirchentum, die Losreißung von Rom, die Auflockerung der päpstlichen Autorität. Aber nicht nur das! Schon wird auch der Vorwurf gegen ihn erhoben, die Freiheit vom Dogma, die Freiheit von übernatürlicher Bindung zu wollen. Die ‚Stunden der Andacht' sind auf moralisch-dogmatischem Gebiet das gleiche, was die nationalkirchlichen Bestrebungen auf dem Boden der Kirchenverfassung bedeuten. Der Kampf gegen das eine wird zum Kampf gegen das andere. Die Publizistik gegen Wessenberg läßt sich von der gegen die ‚Stunden der Andacht' und ihre vermeintlichen katholischen Verfasser und gegen Kellers ‚Ideale' nicht trennen. Der Fall Henhöfer ist dann nur die konsequente Vollendung der autoritätsfeindlichen Bestrebungen[177]). Dieser Ansturm gegen die kirchliche Autorität läßt die katholischen Publizisten sehr bald den Vergleich mit der ähnlichen Lage in der französischen Aufklärung finden. Von da ergibt sich dann der Sprung zum Politischen hinüber ohne weiteres. Der politisch-konservative Katholizismus hat hier seine Grundlagen. Je schärfer der Kampf gegen den kirchlichen Liberalismus wird, desto mehr auch gegen den politischen Liberalismus, bis schließlich dieser allein noch im Kampffelde bleibt. Dann wird die Entwicklung zum politischen Katholizismus ganz unvermerkt vollzogen sein. So geht die Entwicklung offenbar in Baden. Kein Wun-

[176]) cf. auch Heinsius S. 78.

[177]) wird übrigens auch als kirchlicher Liberalismus gesehen, so ‚Kath.' 8, S. 52.

der, daß hier der politische Katholizismus bis 1848 ein durchaus konservatives Gepräge zeigt.

Die Periode bis 1827 steht im Zeichen der mühsamen Sammlung der vorhandenen Kräfte gegen den kirchlichen Liberalismus. Es geht noch nicht um Grundlegung neuer, junger Kräfte. Die gesamte kirchliche Abwehr wird von Männern des aussterbenden 18. Jahrhunderts bestritten. Selbst die geographischen Sammelpunkte richten sich noch nach der alten kirchlichen Einteilung. So der kirchliche Kreis in Bruchsal (Bistum Speyer) und im Breisgau mit Heinrich v. Brentano in Löffingen als rechtem Flügel (Bistum Konstanz). In Bruchsal lassen sich drei Namen feststellen, die an der kirchenpolitischen Publizistik teilnahmen: Gärtler, Doller und Rothensee. Das Hauptwerk dieses Kreises ist nicht zufällig eine Apologie des päpstlichen Primats (Fl. 71). Doller hatte die Grundlage dazu gelegt in einer größeren Schrift[178]), für die er sogar den vollen Beifall Dalbergs in einem an ihn gerichteten, schmeichelhaften Schreiben bekam[179]). Diese beiden Werke erhalten natürlich doppelte Bedeutung angesichts der nationalkirchlichen Bestrebungen. Polemische Spitzen gegen Wessenberg lassen sich deshalb zwischen den Zeilen nicht verkennen. Ohne Zweifel liegt das Hauptgewicht des Bruchsaler Kreises in der Bekämpfung des nationalkirchlichen Strebens Wessenbergs und seiner Anhänger. Gärtler und Doller (und später Rothensee) haben in diesem Kampf vor allen anderen badischen Gegenkräften den Vorrang. Der bedeutendste Kopf und geistige Führer dieses Kreises ist der Exjesuit Doller. Er bildet das Rückgrat für die beiden andern, vor allem für Rothensee, deren kirchliche Anschauungen sich anfänglich noch nicht zu einem festen Ganzen gefunden hatten[180]).

Ein etwas anderes Kampfziel kennt der kirchliche Kreis im Breisgau. Spekle nimmt zwar auch teil am Wessenbergstreit mit zwei kleinen Schriften. Ebenso Brentano; aber erst, als der Streit am Verklingen war[181]). Der Hauptton liegt aber hier in der Bekämpfung

---

[178]) „Die Zeugnisse aus allen christlichen Jahrhunderten für die Gewalt der Kirche und ihres Oberhauptes“, Frankft. 1816.

[179]) s. Z. 12, 1838, S. 744 f.

[180]) s. Wetterer, Joh. Ad. Gärtler (‚Kath.‘ 1918, Bd. 22, S. 52 f., bes. 55). Die Auffindung seiner nicht geringen Korrespondenz wäre von nicht geringem Interesse. Man vgl. auch das etwas schmeichelhafte Urteil des Münchener Nuntius Serra-Cassano an Consalvi vom 8. 7. 1819: „Quest'uomo, d'un attacamento, d'un zelo, d'un sapere non comune, è uno di quei pochi sostegni della chiesa di Germania“ (veröff. v. Prof. Bastgen in Zeitschr. f. Schweiz. Kirchengesch. 1935, S. 260).

[181]) Radlspeck kennt die beiden Schriftchen überhaupt nicht. In Rom müssen die beiden Männer ziemlich bekannt gewesen sein. Sie standen zusammen mit Dreyer (Konstanz) als einzige Badener auf der päpstlichen Liste für den Erzstuhl von Freiburg (s. Rögele, Brentano, S. 276).

Kellers und seiner wirklichen und vermeintlichen Bücher, seiner ‚Ideale' und der ‚Stunden der Andacht'. Die ‚Kritischen Briefe' sind die Hauptterscheinung dieses Kreises. Also vor allem Bekämpfung des kirchlichen Liberalismus auf dogmatischem Gebiet, wenn auch sekundär mit einer Spitze gegen Wessenberg.

Von einigem Interesse ist die Frage nach Alter und Herkunft. Es ergibt sich dabei, daß sämtliche Verfechter der kirchlichen Sache in Baden Männer des ausklingenden 18. Jahrhunderts sind: Gärtler geb. 1731, gest. 1818; Doller geb. 1750, gest. 1820; Rothensee geb. 1759, gest. 1835; Spekle geb. 1754, gest. 1824; Brentano geb. 1768, gest. 1831. Jede jüngere Kraft fehlt. Das wird dann im Dezennium 1827—1837 nur zu deutlich fühlbar werden. In diesen Jahren ist die Armut an hervorragenden Köpfen am größten.

Eigenartig ist auch die geistige Herkunft der kirchlichen Kreise vor 1827. Die klarste Linie, ohne jede Bruchstelle, zeigen Doller und Spekle[182]). Sie kann mit treuer Kirchlichkeit bezeichnet werden, die sich vor den Gefahren der Aufklärung zu schützen wußte. Gärtler und Rothensee zeigen nicht von Anfang an diese eindeutige Richtung. Beide haben sich eine Zeitlang josephinischen Ideen nicht ganz entziehen können, und bei beiden hat sie sich in der Annahme von staatskirchlichen Beamtenstellungen ausgewirkt. Bei Rothensee nachhaltiger als bei dem selbständigen Charakter Gärtlers. Beide haben der klaren Persönlichkeiten Dollers bedurft, um ihre spätere kirchliche Richtung zu gewinnen.

---

[182]) Ignaz Spekle, geb. 3. 5. 1754 in Hausach, Studien in Freiburg, 1773 Eintritt in St. Peter, ord. 1777, 1795—1806 Abt von St. Peter, gest. 15. 4. 1824. Spekle ist auch kirchenpolitisch eine der bedeutenderen Persönlichkeiten dieser Frühzeit. Streng kirchlich gesinnt, diente er den Nuntien als Vertrauensmann. Leider ist bis jetzt über ihn noch keine Arbeit erschienen. Einige wenige Angaben finden sich im ‚Kath.' 1871 (2), 702 f. Seine Memoiren hat Steph. Braun veröffentlicht (1870). Über seinen kirchenpolit. Verkehr mit den Nuntien findet man bei Göller einiges (DA. 56, 578 f. u. a. St.), ebenso bei Bastgen (Th. Q. 116, 1935, S. 505—515). In Karlsruhe kam der päpstliche Bischofskandidat nicht gut weg. In den Notizen an Metternich (s. Anmerk. 183) heißt es: „Ein alter, der Welt abgestorbener Mönch, ohne alle Wissenschaft, und würdevolle Qualifikation, wie sie einem künftigen Erzbischof geziemt. Feindlich gesinnt gegen den jetzigen Regenten, gegen welchen er einen höchst injuriösen Aufsatz, geeignet die katholischen Untertanen in Aufruhr zu setzen, in eine bekannte Zeitschrift einrücken ließ. Übrigens gänzlich unbekannt mit allen Verhältnissen der jetzigen Zeit und einem dereinstigen Gegner in Ausübung seiner etwaigen Funktionen und noch weniger der mächtigen Partei, die auf Emanzipierung sinnt, nicht gewachsen."

Die sonderbarste Entwicklung hat aber v. **Brentano** durchgemacht. Rögeles Ausführungen über diesen merkwürdigen Mann sind nur Bruchstücke. Er weiß nichts von der späteren publizistischen Tätigkeit Brentanos, die unerbittlich gegen die Aufklärung gerichtet war. Er kennt nur den einstigen radikalen Aufklärer und meint, der Brentano später anhaftende Ruf eines Ultramontanen sei bloße Verleumdung persönlicher Gegner gewesen. Brentanos Flugschriften um 1820 beweisen aber das Gegenteil. Seine Gegnerschaft gegen Wessenberg und gegen die Aufklärung überhaupt ist nicht nur persönlich, sondern auch grundsätzlich. Er sieht in ihnen die große Gefahr der katholischen Kirche, im besonderen der deutschen katholischen Kirche. Wann Brentano den Bruch gegen seine eigene aufklärerische Vergangenheit zog, ist nicht mehr genau festzustellen (zwischen 1810 und 1819). Ohne Zweifel haben persönliche schwere Kränkungen und Enttäuschungen ihn gegen Werkmeister und damit auch gegen Wessenberg eingenommen. Er hoffte dann im kirchlichen Lager mehr Erfüllung für seinen Ehrgeiz[183]). Aber neben diesem äußeren Bruch geht eine Wandlung der inneren

---

[183]) Wenn Brentano selbst später den ihm vorgeworfenen Ultramontanismus als böswillige Verleumdung abtut, so ist das auch seinem Ehrgeiz zugute zu halten. Es mußte dem päpstlichen Bischofskandidaten daran gelegen sein, in Karlsruhe nicht allen Kredit zu verlieren. Deswegen wohl diese etwas sonderbare Verteidigung. Man vgl. zum Ganzen Rögeles Darlegungen. Auch Huber deutet einmal auf diesen schwachen Punkt bei Brentano hin in einem Brief an Wess. 24. 1. 1830: „Der abtrünnige, liederliche Brentano! Jetzt ist er ruhig, weil seine Hoffnungen fehl schlugen" (s. Schirmer, Nr. 202). Ähnlich lautet das Urteil Ernst Münchs über Brentano, „den Hauptdenunzianten Wessenbergs und Victor Kellers". Auch Münch hält ihn übrigens für den Verfasser der ‚Kritischen Briefe' („Erinnerungen", II, 303). Wie schlecht man in Karlsruhe über Brentano dachte, zeigen biographische Notizen, die man an Metternich sandte. (Sie tragen keine Unterschrift und finden sich unter andern Beilagen über die kirchlichen Verhältnisse Badens in den Akten der Staatskanzlei im Wiener Staatsarchiv, Deutsche Akten, F. 91. Die Notizen stammen aus d. J. 1823): v. Brentano, Pfr. in Löffingen. Vielleicht der schlechteste Geistliche unseres katholischen Landes, besonders in Hinsicht auf sittlichen Wandel. Der Großherzog hat ihm die Erlaubnis, den päpstlichen Sporenorden zu tragen verweigert, aus Achtung für seine päpstliche Heiligkeit und die verliehene Auszeichnung. Dieser Brentano war früher kath. Stadtpfarrer in Stuttgart und glaubte damals — besonders wegen seiner engeren Verhältnisse mit dem Kronprinzen —, daß er dereinst Bischof von Württemberg werden müsse. Der verstorbene König verwies ihn aus Stuttgart und endlich aus dem Lande. Ein gleiches hätte er auch im Großherzogtum schon verdient. Wegen Verhetzung der Untertanen mußte er voriges Jahr 14 Tage Seminararrest in Meersburg aushalten, eben zur Zeit, als ihm der Nuntius in Luzern auf Fürsprache seines Protektors, des Prälaten von St. Peter, den Orden verschafft hatte." (Auch Spekle kommt schlecht genug weg! (s. Anm. 182).

Gesinnung einher. Er hat sich zu einem überzeugten Anhänger Roms und der kirchlichen Interessen durchgearbeitet[184]). Das beweisen aufs klarste seine drei Flugschriften aus den Jahren 1819 und 1820, in denen er die Aufklärung als solche treffen will. Das beweist auch seine eifrige Mitarbeit am ‚Katholik' zwischen 1820 und 1830. So finden sich 1822 und 1826 zwei größere Abhandlungen über den Papst und über die Gottheit Jesu neben mehreren kleineren Rezensionen[185]).

Die Widerstandskräfte des badischen Katholizismus vor 1827 erscheinen stark von ausländischen katholischen Kreisen beeinflußt. Die Verbindung der Kirchentreuen Badens mit den umliegenden Brennpunkten des katholischen Lebens sind in diesen Jahren sehr stark. Sehr eng gestalteten sich die Beziehungen zwischen Doller und dem elsässischen Kreis in Mainz (Colmar und die Schule Liebermanns). In seinem letzten Lebensjahr wurde er selbst noch als Professor an die dortige Pflanzschule echter Kirchlichkeit berufen. Seine letzte Arbeit ist ein Vorwort zu einem Werk von Raes und Weis[186]). Durch Doller fand auch Rothensee engen Anschluß an Raes und Weis und damit an den entstehenden ‚Katholik'. Eine enge Verknüpfung dieser Zeitschrift mit Baden war damit von Anfang an gegeben und wurde bald weiter ausgebaut. Neben Rothensee traten bald andere badische Mitarbeiter am ‚Katholiken'. So Brentano, Wilhelm Frank (über ihn in Kap. IV), Karl Kieser (oben 42 ff.), der Laie Joh. Ant. Sulzer aus

---

184) Man vgl. übrigens das Urteil des Münchener Nuntius Serra-Cassano, der Brentano unter die „zelanti ecclesiastici, i quali difendino la religione e la S. Sede", (s. oben Anmerkung 180).

185) Immer unterzeichnet mit H. v. B. Daß Heinrich von Brentano der Verfasser ist, geht aus inneren und äußeren Gründen hervor: die Rezensionen zeigen, daß der Verfasser Badener und auf schulpolitischem Gebiet zu Hause ist (Brentano ist von Haus aus Schulmann. Verehrer Pestalozzis, s. Rögele 295). Dazu kommen ferner seine freundschaftlichen Beziehungen zu Doller in Mainz, den er seinen Freund nennt (Fl. 18, II, S. 20). Ferner galt der ‚Katholik' als Ausspracheorgan für die Kreise um die große Gegenschrift gegen die ‚Stunden der Andacht'. Der alte Erzpriester richtet seinen Brief an den unbekannten Verfasser Fl. 18 einfach an den ‚Kath.' Auf jeden Fall steht fest, daß Brentano in Mainz kein Unbekannter war. (So läßt er bei Müller in Mainz, dem nachherigen Verlag des ‚Kath.', seine „Antwort gegen die Aarauer Zeitung" (Fl. 17) erscheinen). Und es wäre zu wundern, wenn der rührige Mann in den Jahren nach 1820 bis zu seinem Tod publizistisch nichts mehr getan hätte. Aber auch innere, inhaltliche Gründe der obigen Artikel sprechen für Brentano! (Bd. 50 (1833), S. 71 f. finden sich einige interessante kirchenpolitische und politische Sätze von H. v. B., wahrscheinlich aus dem Nachlaß Brentanos.)

186) Herausgabe der systematischen Theologie von Leibniz.

Konstanz (unten 74 ff.) und wohl noch andere, deren Namen mir unbekannt blieben.

Auch Beziehungen zur Schweiz hinüber bestanden. Hier waren sie durch den ehemaligen Diözesanverband leichter gegeben. Brentanos (dessen Familie aus Rapperswil am Zürichsee stammte) Hauptverleger sind in der Schweiz (Schwäller in Solothurn, Anich in Luzern[187]). Dazu kommen seine Beziehungen zu den kirchlichen Kreisen in Mainz und in Frankfurt[188]). Ob er auch nach Bayern hinüber welche besaß, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Wohl aber zum Münchener Nuntius (vgl. Anmerk. 160). Auch J. A. Sulzer besaß manche Freunde unter den Schweizer Katholiken: So Geiger, mit dem er im brieflichen Verkehr stand[189]).

Von besonderer Wichtigkeit im Wessenbergstreit waren die starken Beziehungen zwischen dem Bruchsaler Kreis und den Konföderierten in Bayern[190]). Besonders Doller pflegte einen ausgedehnten Briefwechsel nach Bayern hinüber. Man kann sich fragen, ob die badischen Gegner Wessenbergs in ihrer Haltung selbständig, oder nur die Werkzeuge ausländischer Kreise waren. Ohne Zweifel ist die ideelle Beeinflussung von Bayern her ziemlich groß. Doller beruft sich auf Zirkel, Mastiaux und Onymus. Radlspeck vermutet auch, daß zu der Aufsehen erregenden Schrift Gärtlers der Anstoß aus Bayern kam. Aber ein Beweis für die eigene Kraft und Selbständigkeit des badischen Katholizismus ist doch die Tatsache, daß gerade die Schriften von Doller und Gärtler einschneidende Bedeutung im Wessenbergstreit haben. Dazu kommt, daß zu vielen bayrischen Gegenschriften gerade Doller die Veranlassung gab. Er war für F. A. Frey, dem „Kanonisten der Konföderierten"[191]) der Gewährsmann, der ihm beständig Stoff zu seinen Schriften gegen das Nationalkirchentum Wessenbergs lieferte[192]). Auch zwischen dem Breisgauer Kreis und Frey in Bamberg bestanden briefliche Verbindungen[193]). Aus völlig eigener Kraft dagegen wird der Kampf um die ‚Stunden der Andacht' geführt.

---

[187]) Fl. 16 sollte dort erscheinen, kam aber wegen geheimer gegnerischer Machenschaften nicht zustande. So bemerkt Brent. selber in Fl. 18, Heft I. (Auch Beziehungen zur schweiz. Publizistik scheinen bestanden zu haben. So kündigt Brentano in der „Zuger Zeitung" das III. Heft von Fl. 18 an).

[188]) Geistl. Rat Marx (s. Rögele S. 276); s. auch oben Anm. 160.

[189]) Fl. 28, S. 137 Anm.

[190]) Radlspeck S. 114 f. Doller und wohl auch Gärtler sind eifrige Mitarbeiter an Z. 9.

[191]) Radlspeck S. 112.

[192]) Wetterer, Gärtler, S. 54 (Bd. 22).

[193]) Radlspeck S. 117.

d) Die Abwehr nach 1827.

Ein ganz anderes Gepräge in der Auseinandersetzung zwischen kirchlicher Richtung und kirchlichem Liberalismus trägt das zweite Jahrzehnt. Das erste endet für die Aufklärung mit kirchenpolitischen Niederlagen. Mit der hierarchischen Neueinrichtung im Südwesten Deutschlands wird das Nationalkirchentum Wessenbergs endgültig begraben. Dazu kommt die persönliche Niederlage dieses Führers der Aufklärung durch sein Ausscheiden aus der Reihe der Bischofskandidaten. Die Schuld an diesem Zerschellen liegt offenbar nicht an einer starken katholischen Gegenbewegung in Baden, sondern an der Unnachgiebigkeit Roms und dem teilweisen Einlenken der Staaten. Sie lassen Wessenberg fallen, suchen aber doch einen Teil seiner Ideen zu behaupten und zu verwirklichen, um aber dadurch nur noch mehr Wessenbergs letzte Ziele zu verunmöglichen. Man will Rom möglichst schwächen, aber auch die deutsche Kirche, ganz gegen den Willen Wessenbergs. Man konnte beides nicht brauchen, weder ein starkes Rom, noch einen mächtigen Landesbischof oder gar einen starken deutschen Patriarchen; und diesen vielleicht noch weniger als einen entfernten und derzeit noch ziemlich ohnmächtigen Papst.

Es ist also nicht ohne tiefere Bedeutung, wenn die katholische Aufklärung nach dem Scheitern ihrer Hoffnungen durch die Schuld der Regierungen in eine Art Regierungsopposition tritt, zwar nicht grundsätzlich, sondern nur taktisch. Man ist ja nicht Gegner des Staatskirchentums an sich, sondern nur gegen maßlose Mechanisierung durch eine bürokratische Clique. Zudem hat man nach dieser Periode der Niederlagen besondere Stärkung nötig im Kampf gegen das römische Kirchentum. Diese Stärkung konnte man aber nicht bei der Regierung finden, die eben mit Rom Frieden geschlossen! Man geht zur liberalen Opposition und schließt ein enges Bündnis mit dem Milchbruder, mit dem politischen Liberalismus. Das ganze Dezennium und darüber hinaus steht im Zeichen dieser Ehe, deren Anbahnung sich bis in die Jahre 1819/1820 erstreckt [194]). Die geistige Verwandtschaft war immer schon vorhanden. Beide, kirchlicher und politischer Liberalismus, sind ja Kinder einer und derselben Mutter, des Zeitgeistes. Die religiöse und politische Freiheit bildeten ein unzertrennliches Ganzes[195]).

---

[194]) S. das warme Eintreten des badischen Frühliberalismus unter Führung Rottecks im ersten Landtag 1819 für Wessenberg und seine Ideen (Fl. 39 u. 40).

[195]) Ein bekannter Anhänger der radikalen kirchlichen Linken und zugleich des politischen Liberalismus, Ernst Münch, meint einmal: „Die ganze Wärme des öffentlichen Geistes war in diesen Punkten, in diesen Streitfragen konzentriert. Die religiöse Freiheit vertrat sich und die politische in gemeinsamen Namen“ (Erinnerungen“ II, 183).

Diese Ehe mit dem politischen Liberalismus gibt auch dem kirchlichen ein eigenes Gepräge. Die politischen Methoden und Ziele der Liberalen werden nun ins Kirchliche übersetzt. Man kämpft jetzt um ein kirchliches Parlament und gegen das hierarchische System. Man kämpft um Demokratisierung der Priesterschaft, gegen deren Ausnahmestellung und ihr äußeres Symbol, den Zölibat. Es geht um das katholische Priestertum überhaupt; es soll dem Kirchenvolk gleich gemacht werden, mit Abschaffung des 'character indelebilis', in Anlehnung an das protestantische Vorbild[196]). Diese drei neuen Kampfziele: Abschaffung des Zölibats, Synode und Reform bestimmen das Bild der folgenden Jahre. Dazu tritt noch eine andere Erscheinung! Die bisherige Auseinandersetzung um Wessenberg und das Nationalkirchentum war doch mehr ein Anliegen der Hierarchie, ein Kampf zwischen Rom und einem nationalen Patriarchen und dem Staatskirchentum. Jetzt erweitert sich der Kampfplatz. Die Verbindung mit dem politischen Liberalismus sorgt dafür, daß er in das Volk getragen wird und in den niederen Klerus. Die Auseinandersetzung zwischen kirchlicher Richtung und kirchlichem Liberalismus wird so zu einem Kampf *im* niederen Klerus, *im* Volk und *um* den niederen Klerus und *um* das Volk. Es handelt sich darum, wer beide gewinnen wird. Es ist kein diplomatischer Kampf mehr mit dem Mittelpunkt in Rom, sondern ein Ringen in den unteren Schichten der Kirche, dem Rom vorerst nur untätig zusehen kann. An Ende des Jahrzehnts zeichnet sich schon deutlich die Richtung der Entscheidung ab: die endgültige Niederlage des kirchlichen Liberalismus.

Der kirchlichen Bewegung wird auch hier von der Aufklärung her das Gepräge aufgedrückt. Sie wird von ihr genötigt, in die neue Kampfarena zu folgen, oder einfach unterzugehen. Die katholische Bewegung führt damit in ihrer Abwehr notwendig zu einer späteren *Volksbewegung*. Die Aussichten waren für die Aufklärer nicht gerade rosig. Die Zölibatsfrage und die vielen Reformen im Gottesdienste waren der Psychologie des mehr traditionell verwurzelten Volkes, besonders auf dem Land nicht entsprechend. Mehr konnte man sich vielleicht mit dem Synodengedanken vertraut machen, der ja auch Volksvertretung vorsah. Dazu kam hier die wertvolle Vorarbeit des politischen Liberalismus, der mit seinen parlamentarischen Gedanken schon weit, auch in die katholischen Massen gedrungen war. Tatsächlich war der Synodalismus die weitaus kräftigste Bewegung und hat sich am längsten gehalten. Diese Vorteile wogen sich aber bald auf angesichts der Nachteile. Die Synoden waren ja nur Mittel zum Zweck, zur Abschaffung des Zölibats und zur Durchsetzung der Reformen, also gerade das, was das einfache katholische Volk ablehnte. Die kirchliche

[196]) Fl. 125: „Die Sucht etwas Besonderes zu sein, müsse aufhören" (S. 3/4, 46).

Richtung besaß damit in ihrer Verteidigungsstellung an diesen drei Frontabschnitten reichliche Aussichten, den Zusammenhang nach unten zu gewinnen und sich so den Rücken zu stärken.

Der Ansturm gegen den Zölibat war zeitlich der erste. Man durfte hoffen, im sittlich zerfallenen Klerus zahlreiche Anhänger zu gewinnen. Mit einem verheirateten Klerus ließ sich dann auch eher eine Synode durchdrücken. Man sah ja im Zölibat vor allem ein Machtmittel Roms. Der Kampf gegen ihn war nichts Neues in der Geschichte der Aufklärung. Als Josef II. Toleranz und Pressefreiheit in religiösen Dingen gab, erschien auch eine wahre Flut von zölibatsfeindlichen Schriften, die im Sinne der territorialen Ideen dem Staate ohne weiteres das Recht zuschrieben, die Priesterehe einzuführen. Der Zölibat ist staatsfeindlich, hieß es damals. Aber Josef II. war doch zu klug, sich in diese Sache einzumischen. Auch später erlosch dieser Streit nie ganz. Zwischen 1800 und 1910 erlebte er die erste Nachblüte[197]). Napoleon war damals die große Hoffnung der Zölibatsfeinde. Baden nahm nur geringen Anteil am publizistischen Streit.

Soweit ich sehe, erschien in jenen Jahren keine Verteidigungsschrift des Zölibats aus einer badischen Feder, während es dagegen an Angriffsschriften nicht fehlte[198]). Der Kanonikus Fabritius in Bruchsal verfaßte zwar eine Verteidigung im Jahre 1808. Die Veröffentlichung in einem badischen Verlag scheiterte aber am Widerstand der katholischen Kirchensektion, vor allem Brunners, und wegen ungenügender Subskription. Der Verfasser ließ darauf den Plan wieder fallen[199]). Der Streit ruhte dann mehr als ein Jahrzehnt. 1816 erschien ein Gutachten der theologischen Fakultät Landshut zugunsten des Zölibates, gegen das Dr. Frid. Huber 1818 seine Anmerkungen schrieb. Gegen

---

[197]) Flugschriften gegen den Zölibat aus den Jahren 1802/1803 cf. Z. 37, 1836, 179.

[198]) So Phil. Jos. Brunner (später geistlicher Ministerialrat an der staatlichen Kirchenstelle in Karlsruhe): „Freimütige Gedanken über die Priesterehe als Grundlage einer höchst notwendigen Reformation der kath. Geistlichkeit“, Frankf. 1796. (s. Longner, Beiträge, S. 269, Anmerk. und Felder, Gelehrtenlexikon der kath. Geistlichkeit). Im Jahre 1808 kündigte Karl Moriz Eduard Fabritius (Kanonikus in Bruchsal) eine Schrift: „Die Ehre und Heiligkeit des kath. Priesterzölibates, gerettet gegen die Verleumdungen und Lästerungen seiner Feinde“ an. Von der kirchlichen Behörde genehmigt; der Autor suchte aber die staatliche nicht nach. Brunner war für Verbot der Flugschrift, da auch im letzten Jahr eine Schrift von Prof. Müller gegen den Zölibat verboten worden sei. Die Regierung hingegen bestand nur auf staatlicher Einsicht der Schrift, wenn sie im Land selber gedruckt werden sollte. Fabritius gab aber die Herausgabe auf wegen ungenügender Subskription (nach GLA. Rep. Bücher IV, Convol. 18, 1808).

[199]) Über Fabritius, der später ganz zur Aufklärung überging, s. A. Wetterer, Gärtler, S. 54 f. (Bd. 22); starb 1822 in Bruchsal.

diesen Angriff kam dann 1820 eine badische Gegenschrift heraus, sonderbarerweise von einem Laien, Dr. Joh. Anton Sulzer, Prof. am Lyzeum in Konstanz.

Diese interessante Persönlichkeit in der ersten Generation der kirchlichen Kreise Badens ist völlig vergessen worden. Man weiß heute nichts mehr von ihm. Nicht einmal biographische Angaben sind auffindbar[200]). Und doch hat er keine geringe Rolle gespielt. Noch 1842, lange nach seinem Tod redet der ‚Katholik' von ihm als dem „bekannten Ultramontanen"[201]). Nach seinem Selbstbekenntnis hat auch er wie so viele andere eine innere Wandlung von einer seichten Aufklärung zur Kirchlichkeit durchgemacht. Ein Beweis für seine bedeutende Persönlichkeit ist sein Briefwechsel mit führenden Protestanten, namentlich der Schweiz, so mit Lavater, mit Antistes Heß in Zürich[202]), ebenso mit dem bekannten Führer des Pietismus Jung Stilling[203]). Das schriftstellerische Schwergewicht Sulzers liegt auf moralphilosophischem und religiösem Gebiet[204]). „Ein Mann von so anerkannter Achtung für Religiosität und Sittlichkeit", heißt es in einer Buchbesprechung des ‚Katholik'[205]). In die kirchenpolitische Tagespolemik hat er, wie es scheint, nur zweimal mit Flugschriften eingegriffen. So in der obigen Schrift für den Zölibat und in seinem Schreiben an Henhöfer[206]). Diese polemischen Erzeugnisse zeichnen sich durch wohltuende Vornehmheit gegenüber dem Gegner aus. Streng kirchlich mit Vermeidung aller persönlichen Kränkungen des Gegners. Ob er im Wessenbergstreit so tatenlos zusah, bleibt noch ungeklärt. Wahrscheinlich steht er hinter dem „Sendschreiben eines Laien aus dem Bistum Konstanz", während Radlspeck diese Schrift dem Bamberger Kanonisten F. A. Frey zu-

---

[200]) Nach E. Münchs „Erinnerungen" (Karlsruhe 1837) II, S. 26 trat Sulzer später noch in den geistlichen Stand.

[201]) ‚Kath.' 84, p. 89.

[202]) ‚Kath.' 2 (1821), S. 529—566. Hier ist aber nur der Briefwechsel mit Heß veröffentlicht: ein beredtes Zeugnis für die ungemein tiefe Seele Sulzers, seiner Begeisterung für Religion und Kirche.

[203]) Die Briefe an Jung-Stilling hat Sulzer in einer eigenen Schrift veröffentlicht: „Wahrheit in Liebe. Briefe über Katholizismus und Protestantismus an Jung-Stilling". (Konstanz 1810, 3. Aufl. Freib., Herder, 1840). Kurz darauf erschien die Antwort Jung-Stillings: „Antwort durch Wahrheit und Liebe auf die an mich gerichteten Briefe Sulzers". Nürnberg 1811.

[204]) Über seine Schriften: Meusel, Gelehrtes Deutschland, Bd. XX, S. 706. s. auch ‚Thesaurus' S. 858. Sulzer selber zählt sie in Fl. 28 auf p. LI.

[205]) 17 (1825), S. 88 f. Weitere Rezensionen und moralphilosophische Schriften Sulzers; ‚Kath.'. 14 (1824) 119 f.; 15 (1825), 243 f.; 17 (1825) 88 f.

[206]) Fl. 23. Rezension dazu im ‚Kath.' 14 (1824), S. 362.

schreibt[207]). Am Kampf gegen die ‚Stunden der Andacht' scheint er sich auch beteiligt zu haben[208]), zumal er mit Brentano offenbar befreundet war[209]). So findet sich im 2. Heft der ‚Kritischen Briefe' (S. 216—222) Brentanos ein Brief von einem Laien an ihn, unterzeichnet mit S. Ferner erschienen im ‚Wochenblatt von Uri' Bemerkungen gegen die ‚Stunden' von A. S. (Anton Sulzer), die dann auch im ‚Katholik' aufgenommen wurden[210]).

Gegen Sulzer kam eine Verteidigung Hubers von seinem Freund Pfr. Weinmann in Württemberg heraus[211]), dem die Tüb. Th. Qu. sekundierte, worauf die Besprechung Brentanos im ‚Katholik' Sulzer kräftig in Schutz nahm. Nach diesem Vorgeplänkel herrscht dann wieder Jahre lang Waffenruhe. Man mußte erst die kirchliche Neuordnung abwarten, bevor man von Regierung und Erzbischof überhaupt etwas erwarten konnte. Um 1827 ging dann der Sturm wieder los und zwar vor allem von politisch-liberalen Katholiken aus. So schon die erste Schrift von Trefurt (späterer badischer Minister) Ende 1826 (Fl. 121). Schon der Titel zeigt das echt liberale Ge-

---

207) Radlspeck S. 117, Anm. 2. Burg bezeichnet in einem Brief an Wess. Frey als Verfasser. In der Schrift selbst wird unterschieden zwischen dem Herausgeber und dem Verfasser des Sendschreibens. Frey also Herausgeber, Sulzer Verfasser? S. 26 der Schrift scheint auf Sulzer hinzuweisen. Dort wird die Abnahme der Priesterberufe beklagt und über diesen Gegenstand nächstens eine eigene Schrift angekündigt. Nun erschien 1818 von Sulzer: „Gründe der Aufmunterung zum geistlichen Stand und der Zufriedenheit in demselben". Ein Sendschreiben an junge Gottesgelehrte (Landshut). (Bei Frey findet sich keine Schrift dieser Art). Sulzer kommt darin auch auf die Gründe des Priestermangels zu sprechen, aber ziemlich kurz. (Übrigens finden sich gerade auch in dieser Schrift Sulzers längere Stellen gegen das nationalkirchliche Streben und die Opposition gegen den Papst (S. 102, 110 f.).

208) Auf die ‚Stunden' kommt er auch in einer Schlußbemerkung in seiner Schrift für den Zölibat zu sprechen; er hält allerdings einen Protestanten für den alleinigen Verfasser. Das Gute in den ersten Bändchen wird anerkannt. Ja er wünscht sogar eine katholische Umarbeitung, um das Gute darin auch für die Katholiken nutzbar zu machen (S. 220).

209) Vgl. die Rezension von H. v. B. über die Zölibatsschrift Sulzers im ‚Kath.' 1, S. 21—41. Brentano weiß genau die Schwierigkeiten, gegen welche Sulzer mit seiner Flugschrift zu kämpfen hatte, namentlich gegen den Widerstand von Wessenberg. Brent. wird es wohl nur durch Sulzer erfahren haben.

210) 1, S. 126—129. Alles scheint auf Sulzer hinzudeuten, seine Beziehungen zur Schweiz und zum ‚Katholik'.

211) „Soll der Zölibat der kath. Geistlichkeit ferner fortbestehen oder soll er aufgehoben werden?" Tübingen 1820.

präge. Man glaubt dem Zölibat mit unveräußerlichen Menschenrechten, mit Gründen einer bloß natürlichen Sittlichkeit beikommen und ihn schließlich mit politischen Mitteln vernichten zu können. „Der Zölibat verletzt unveräußerliche Rechte, zwingt zur Pflichtverletzung, beeinträchtigt das Staatswohl"; die Regierung hat also die Pflicht, ihn abzuschaffen; das ist das kurze Endergebnis der Schrift Trefurts.

Daß der Angriff dieser Kreise nicht so harmlos für die katholische Kirche war, zeigt Trefurts Schlußsatz: „Das aber habe ich hinlänglich bewiesen, daß der Zölibat ein die wahre Religion im Priester zernichtendes Institut ist. Es leidet deshalb keinen Zweifel, daß derjenige, welcher die gehörige Einsicht in die Beweise erlangt hat, nicht allein die moralische Befugnis, sondern sogar die Pflicht hat, um dieser Anstalt willen die Kirche zu verlassen" (S. 75). Der Kampf gegen den Zölibat wird auf einmal zum Sturm gegen die Kirche überhaupt.

Die Angriffe folgen sich nun Schlag auf Schlag. 1828 erscheint die „Denkschrift für die Aufhebung des Zölibats" (Fl. 122)[212]), der Petitionen an den Erzbischof, an die zweite Kammer und an den Großherzog zur Seite gingen. Die Verhandlungen der zweiten Kammer wurden publizistisch in einer eigenen Schrift verwertet. (Fl. 124). 1829 erscheint dann die inhaltlich interessanteste Schrift aus dem Lager der Zölibatsgegner (Fl. 125). 1831 kam die Sache nach dem Aufschwung des politischen Liberalismus erneut vor die Kammer. Diese politische Aktion wird wieder mit zwei Flugschriften begleitet (Fl. 123 u. 127).

Das Zusammengehen des kirchlichen und politischen Liberalismus hat diese wahre Sturzflut gegen den Zölibat im Parlament und in der Publizistik erst ermöglicht. Gegenüber diesem Einbruch war man auf kirchlicher Seite beinahe machtlos. Auf die „Denkschrift" folgte eine „Beleuchtung" von P. i. a.[213]). Ihr ging bezeichnenderweise eine ausländische Flugschrift voraus. Der große Möhler ließ ebenfalls der „Denkschrift" eine „Beleuchtung" folgen, die zuerst im ‚Katholiken'[214]) und dann als selbständige Schrift in Freiburg erschien. Damit war man aber auch so ziemlich zu Ende. Nach dem liberalen Taumel von 1830 wagte man überhaupt nicht mehr seinen Mund zu öffnen und ließ der Sache ihren Lauf. Die Gefahr war allerdings nicht mehr groß, da man die Abneigung der Regierung gegen die liberale zweite Kammer und insbesondere auch gegen deren Zölibats-

---

[212]) Ging von einem Kreis Freiburger Professoren aus, zu denen Amann, Zell u. a., vor allem auch Ernst Münch gehörte. Man vgl. seine „Erinnerungen" II, 181 f.

[213]) Verfasser ist Wilhelm Frank, Pfr. in Dilsberg; über ihn in Kap. IV.

[214]) ‚Kath.' 30 (1828), S. 1 f.

debatte, die der Regierung nur Verdrießlichkeiten bringen mußte, zur Genüge kannte.

Selbstverständlich kann nicht näher auf die einzelnen Kampfabschnitte eingegangen werden. Es genügt zu erfahren, welcher Geist hinter dem wuchtigen Angriff stand und vor allem, welche Bedeutung die Sache in der kirchlichen Abwehr und für die Entwicklung zum politischen Katholizismus besaß.

Der Geist, der hinter den zölibatsfeindlichen Schriften stand, ist unvereinbar mit dem Wesen und dem Bestand der katholischen Kirche. Denn nicht die kirchliche Autorität entscheidet, sondern die menschliche Vernunft einzig und allein. Forschungs- und Denkfreiheit gegen den Autoritätsglauben[215]). Die Unfehlbarkeit der Kirche und der allgemeinen Konzilien wird geleugnet[216]). Die Forderungen des Zeitgeistes, „die auf der Vernunft beruhen, haben mehr geltende Kraft als die Konziliumsvernunft vergangener Jahrhunderte" (Fl. 125, S. 42). Einen größeren Gegensatz gibt es kaum, als zwischen der absoluten Zeitvernunft und der auf ewige Wahrheiten gegründeten katholischen Kirche. Man kann ihm kaum schroffer geben, als diese Flugschrift gegen den Zölibat es tut. Alle übernatürlichen Bindungen, auf denen Christentum und Kirche beruhen, werden aufgelöst. Autoritätsbindungen sind natürlich auch nicht mehr möglich. Die menschliche Vernunft, die sich in der jeweiligen Zeitvernunft äußert, wird zur absoluten Herrscherin. Und diese Zeitvernunft steht selbstverständlich gegen die Beschlüsse der Konzilien. Sie sind „nur als Subjektivität zu betrachten und vom fortschreitenden Zeitgeist als solche zu behandeln" (S. 33). Selbstverständlich, daß der Zölibat mit dieser Vernunft, ihrer Moral und ihrer Religion unvereinbar ist. Diese Vernunft verlangt Auflösung der Konfessionen. Deshalb weg mit allen Hindernissen, mit Zölibat, mit Kirche und Hierarchie. Sie sind von jeher Feinde der „Kräfteentwicklung der Völker" gewesen. Die ganze Sache wird dann aufs politische Feld hinübergespielt. Das „römische Priestertum ist ein geschworener Feind aller Konstitutionen, ja aller Obrigkeiten, die sich ihnen nicht unterwerfen" (S. 50). Der Kampf gegen Zölibat und Rom wird damit zur Pflicht des liberalen Staates. Er hat gegen kirchliche „Grundsätze und Einrichtungen, die dem Naturrecht zuwider sind und das Staatswohl gefährden", einzuschreiten (S. 59).

---

215) Fl. 125, S. 26, S. 4 etc.

216) S. 4, 15, 33. Fl. 125 ist übrigens so radikal und rationalistisch, daß sie wohl keinen Katholiken zum Verfasser haben kann. Wahrscheinlich Prof. Paulus.

Neben dieser prinzipiellen Politisierung der Zölibatsfrage, geht eine mehr praktische, den Umständen angepaßte. Man sucht vor allem die bestehende staatliche Politik, besonders das eben 1830 wieder neu auflebende Staatskirchentum zur Durchsetzung der Pläne zu benützen. Es wird auf das Placet hingewiesen, ohne das der Zölibat staatskirchenrechtlich gar nicht bestehen könne. Das staatliche Schutzrecht über die Kirche sei vor allem ein Schutzrecht der menschlichen Rechte der Priesterschaft und des Laientums. Dieses Schutzrecht müsse unter Umständen auch gegen verstockte kirchliche Autoritäten ausgeübt werden, wenn Klerus und Laien es verlangen. Wie umstürzend und gefährlich die Petition für die katholische Kirche war, zeigt auch die Berufung auf das badische Partikularkirchenrecht. Man beruft sich insbesondere auf § 10 der Verordnung von 1830, nach dem kirchliche Angelegenheiten nur innerhalb des Landes entschieden werden können. Die Abschaffung des Zölibats auch gegen den Willen des „Präsidiums der Gesamtkirche" sei deshalb kirchenrechtlich durchaus gerechtfertigt[217]).

Die Gefahr des Schisma war also da. Ein Schisma galt ja schließlich als geringeres Übel gegenüber dem Weiterbestand des Zölibats. Eine Einheit muß der Freiheit geopfert werden, wenn die Vernunft es verlangt. „Religion und Sittlichkeit (im Sinne der rein menschlichen Vernunft) hat mehr Wert als die äußere Einheit, wenn diese nur inneren Tod und Untergang mit sich bringt. Sollen denn Tausende von Menschen physisch und moralisch zugrunde gehen, damit die äußere Einheit der Kirche erhalten bleibt?"[218]).

Die Abwehr der kirchlichen Kreise war ganz entsprechend den Angriffen eine kirchliche (religiös-dogmatische) und eine politische. Daß man auf kirchlicher Seite nur notgedrungen und ungern auf das politische Gebiet folgte, zeigt Sulzers Flugschrift, zeigen noch Möhlers und Franks Verteidigungsschriften. Ihre Abwehr beschränkt sich durchaus auf eine allgemein moralische, praktisch-pastorale, religiöse und besonders dogmatische Beweisführung. Mit andern Worten: eine innerkirchliche Abwehr. Der Kampf gegen den Zölibat wird als unkatholisch dargetan. Solange natürlich die kirchliche Aufklärung allein, ohne politische Hilfe den Zölibat bekämpfte, mußte das Hauptgewicht auf der dogmatischen Abwehr liegen. Die sittliche Kraft und Hoheit, tieferes Christentum und innigeres Erfassen des Geistes der Kirche Christi lag dabei offenbar nicht auf Seite des kirchlichen Liberalismus, der oft in krassesten Rationalismus und sogar Materialismus verfiel[219]). Wie ganz anders die innere religiöse Glut und sittliche Er-

---

[217]) Fl. 123, S. 17 und S. 27.

[218]) Fl. 125, S. 62.

[219]) Man vgl. etwa Trefurt, der die absolut notwendige Erfüllung des Geschlechtstriebes lehrt.

habenheit in der Gegenschrift Möhlers. Er weist auf die Erscheinung hin, daß der Zölibat nur in „unkirchlichen und unevangelischen Zeiten bekämpft werde, und daß die Gegner des Zölibats immer unkirchlich und antikirchlich waren. Als Beispiel führt er Werkmeister an, der „völlig außerhalb des kirchlichen Glaubens stand. Er war es auch, der die Disziplinen der Kirche am heftigsten bekämpfte... Wer die Untrüglichkeit der Kirche leugnet, wie Thomas Freikirch (= Pseudonym Werkmeisters), leugnet damit ihren Ursprung von Christus, sowie ihren ewigen Bestand“[220]).

Man erkannte auch auf kirchlicher Seite an, daß das Zölibatsgesetz als Disziplinvorschrift nicht zum Wesen der Kirche gehöre. Aber die Art, wie die Zölibatsgegner das Gesetz angreifen, sei gegen die Grundlagen und das Wesen der Kirche, verstoße gegen das Dogma. Denn nicht nur gegen den formellen Bestand des Gesetzes werde gekämpft, sondern vor allem gegen seinen Inhalt, der als unnatürlich, unsittlich, unchristlich hingestellt werde. Hier liege der krasse Bruch mit der katholischen Lehre. Wie könne man sich kirchlich rechtfertigen, wenn ausgesprochen kirchenfeindliche Kreise (gemeint sind die Katholikenfeinde im Lager des politischen Liberalismus!) gegen den Zölibat anrennen. Wohl gebe es viele unter dem Klerus und bei den katholischen Laien, die bona fide mitlaufen. Man weist auch darauf hin, daß der Zölibatssturm besonders von nationalkirchlichen Kreisen gefördert werde, also zur Zerreißung der kirchlichen Einheit dienen müsse.

Neben dieser dogmatisch-kirchlichen Beweisführung wird eine mehr soziologische und ethnologische verwendet. Man behagt sich förmlich in der Darstellung der volkswirtschaftlichen Vorteile des Zölibats und des Sensus communis der Völker aller Zeiten für die Ehelosigkeit. Selbst Hinweise auf die ästhetische Erhabenheit bis zum poetischen Überschwang fehlen nicht. Die Romantik im Katholizismus ist hier am Werk. Damit waren aber die Gegner auf kirchlichem Boden nicht zu schlagen. Der ganze Zölibatsstreit war deshalb eine Stärkung des klaren kirchlich-dogmatischen Flügels im Katholizismus. Die romantische Richtung verschwand allmählich im Kampf des Tages[221]).

Auch nachdem der politische Liberalismus sich der Sache angenommen hatte, wagte man sich noch nicht so recht auf das unbekannte politische Gebiet, und nur langsam (erst nach 1831) setzen Vorstöße gegen die zweite Kammer ein. Man sah zwar ziemlich klar die Gefahr, die vom Politischen her drohte. Dabei mißtraute man dem Staatskirchentum genau so wie dem politischen Liberalismus. Denn „der oberste Grundsatz aller liberaler und illiberaler Politiker lautet: der Staat

---

[220]) Möhler im ‚Kath.‘ 30 (1828), S. 8.

[221]) Wilhelm Frank und in etwa auch Hirscher gehören zu dieser Richtung.

allein sei alles!" Beide wollen deshalb die Macht der Kirche brechen durch Beseitigung des Zölibats[222]).

Vor allem aber häuften sich die Vorstöße gegen die zweite Kammer, deren Zuständigkeit in solchen Fragen bestritten wird. Es gehe nicht an, die Zölibatssache zu einer politischen und staatlichen zu machen. Die Ehelosigkeit der Priester mache sie keineswegs volks- und vaterlandsfremd[223]). Hinter den politischen Winkelzügen der liberalen Volksvertreter gegen den kirchlichen Zölibat stehe nicht das Volkswohl, sondern nur doktrineller Kirchenhaß. Ob sie sich einmal überlegt hätten, daß „der arme Bauer für seine Kartoffeln und für sein Vieh ein Pfund Salz mehr kaufen könne, wenn die katholischen Geistlichen Weiber und Kinder haben?" Die finanzielle Belastung des Volkes werde ja dadurch nur noch gesteigert[224]).

Der Zölibatssturm ebbte dann ziemlich bald ab, obwohl der politische Liberalismus auch noch auf späteren Landtagen Vorstöße unternahm. Die Regierung versagte ihre Mitwirkung. Ein hoher Beamter, Phil. v. Sensburg, gab auch publizistisch eine scharfe Absage[225]). Sensburg sieht vor allem das politische Moment im Zölibatsstreit der Kammer. Er vermehre nur die Unruhe im Volke und suche sogar einen Keil zwischen Regierung und katholischem Volksteil zu treiben. Man sollte in einer Zeit der „Aufregung der Gemüter, vielfacher Verwicklungen und Staatserschütterungen, wodurch alle Kräfte der Regierung in Anspruch genommen werden, nicht auch noch den „Reformationsspleen" (S. 77) auf das kirchliche Gebiet hinübertragen. Gegenüber der Methode des politischen und kirchlichen Liberalismus, die Aufhebung des Zölibates zu einer politischen Notwendigkeit zu machen, nennt er die angeblichen volks- und staatspolitischen Gefahren des Zölibates lächerliche Phantasien und verlangt die Beibehaltung gerade aus Gründen des wirtschaftlichen Staatswohles (S. 82—98). Neben diesen politischen Hieben, die vor allem gegen die liberale Opposition gerichtet sind, die doch wahrhaft dringendere Dinge zu tun hätte, kennt der Laie Sensburg auch das sonstige Rüstzeug der kirchlichen Verteidigung in ihrem ganzen Umfang. Die glänzenden und schlagenden

---

222) ‚Kath.' 45 (1832), p. 48.

223) Auf liberaler Seite wies man ja immer wieder darauf hin, daß der Zölibatsklerus eine eigentliche Macht für das auswärtige Rom darstelle; ein beweibter Klerus wäre viel verwurzelter mit Volk und Staat. „Eine geistliche Armee, die nichts an Fürst und Vaterland bindet" (Fl. 125, S 36). Man fühlte natürlich die Gefährlichkeit einer solchen politischen Kampfmethode der Gegner.

224) Fl. 71, III, S. 624.

225) Fl. 193. Sensburg war Katholik; über ihn s. Bad. Biogr., I. Bd.

Ausführungen über den Zölibat haben offenbar ihren Eindruck nicht verfehlt.

Die Gefahr vom Staate her war also verschwunden. Und einer Beschränkung des Streites auf den innerkirchlichen Raum konnte man auf kirchlicher Seite ruhig entgegensehen, da er hier ja nur Stärkung der kirchlichen Bewegung bedeutete. Die Zölibatsfrage verschwindet deshalb immer mehr in der katholischen Presse. Sie wird nur noch gelegentlich in ironischer Form behandelt[226]). Flugschriften erscheinen keine mehr. Man beschränkt sich auf kleinere Korrespondenzen in der periodischen Publizistik.

1836/37 gab es noch einmal eine Aufwärmung durch die Petition des katholischen Pfr. Henn von Andelshofen an die zweite Kammer, um Erlaubnis zu einer „Staatsehe"[227]), hinterließ aber keine großen Spuren in der katholischen Presse, trotzdem die Kammeropposition wieder mit aller Wärme dem Petenten beisprang[228]).

Das Ergebnis der Zölibatswirren war: Weckung der kirchlichen Bewegung, Schwächung des kirchlichen Liberalismus, verbreiterte Basis der kirchlichen Bewegung im katholischen Volk, erster Zusammenstoß mit dem politischen Liberalismus und damit erster Schritt zur Politisierung der kirchlichen Bewegung. Vorerst allerdings rein negative und nur publizistische Abwehr; an politische Aktivierung, wie etwa Schaffung einer parlamentarischen Vertretung mit einem politischen Massenanhang denkt noch niemand.

Eng mit dem Zölibatsstreit verknüpft erscheint seit 1831 der vielleicht noch erregtere Kampf um die Machtstellung des kirchlichen Liberalismus in der t h e o l o g i s c h e n F a k u l t ä t. Auch hier folgte daraus notwendig ein Zusammenstoß mit dem politischen Liberalismus mit seiner starken Machtballung an der Freiburger Universität und seiner engen Verbindung zur theologischen Fakultät hinüber, der er beständig in ihrem Kampf das Rückgrat stärkte. Ihm mißt man neben der Regierungspolitik die eigentliche Schuld an den Mißverhältnissen an der katholischen theologischen Fakultät zu.

---

[226]) Spottgedichte auf die Antizölibatäre: ‚Kath.' 45 (1832), p. 33 f. Andere Verulkungen ebd. 52, p. 31 f.; 53, p. 25 f. (auch Z. 14, 3 (1839) 394 f.).

[227]) Henn ging dann 1839 zum Protestantismus über und verheiratete sich.

[228]) Eine Erregungskurve der Zölibatsfrage in der kath. Publizistik möge das Bild noch mehr verdeutlichen. F l u g s c h r i f t e n : 1820 (1), 1828 (2). K o r r e s p o n d e n z e n : 1826 (1), 1827 (2) 1831 (6), 1832 (6), 1833 (2), 1834 (3), 1835 (1), 1839 (2). — 1831/32 und 1828 also die beiden Höhepunkte.

Hier wollen wir nur den innerkirchlichen Kampf ins Blickfeld rücke[n] in seiner Bedeutung für die Entwicklung der katholischen Bewegung. Es geht hier letztlich um die Verdrängung des kirchlichen Liberalis-mus aus dem Klerus. Hier lag die eigentliche Machtstellung de[r] Aufklärung. Die Berührungspunkte zwischen Kirchenvolk und katho-lischer Bewegung waren ja viel zahlreicher. Es brauchte nur die äuße-ren erregenden Anlässe dazu, um der kirchlichen Richtung weitest[e] Kreise zu gewinnen. Der Kampf geht deshalb eigentlich nicht um da[s] Volk, wenigstens zunächst. Seiner Gefolgschaft war man sich schon vo[n] vorne herein gewiß[229]).

Anders liegen die Verhältnisse im Klerus. Man kann ruhig sage[n], daß weitaus der größte Teil dem kirchlichen Liberalismus huldigt[e]. Der Josephinismus der österreichischen Zeit, Wessenbergs Kirchen-regierung, die Tätigkeit der landesherrlichen katholischen Kirchensektio[n] waren nicht spurlos vorübergegangen. Gefestigt und eigentlich er[st] garantiert wurde die Herrschaft der Aufklärung im Klerus durch di[e] theologische Fakultät in Freiburg, die seit Jahrzehnten eine Hochbur[g] des kirchlichen Liberalismus war. Die gesamte Erziehung der junge[n] Geistlichkeit lag links gerichtet. Hier warteten die Hauptaufgabe[n], wenn man den kirchlichen Liberalismus als Ganzes überwinden wollt[e]. Die Erziehung der jungen Theologen mußte sichergestellt und der Gei[st] des Klerus geändert werden. Also Kampf gegen und um die theo-logische Fakultät und die gesamte Priestererziehung, und Kampf gege[n] den „Aufkläricht" im Klerus. Wohl nichts, weder Zölibatsfrage, no[ch] Synodalismus, noch die rituellen Streitigkeiten, haben tiefere Spure[n] in der katholischen Publizistik gelassen: ein Zeichen der starken Er-regung. Es ist d i e Streitfrage im Jahrzehnt zwischen 1830 und 184[0]. Selbst das Kölner Ereignis und die dadurch aufgeworfene Mischehen-frage 1838—1840 zeigt, wenigstens nach außen in der Publizistik, kein[e] solche Erregungsstärke[230]). Die Bedeutung der Flugschriften tritt i[n] diesem Jahrzehnt ganz zurück. Die zwei einzigen, die zwischen 183[0] und 1840 von badischer katholischer Seite erscheinen (Fl. 24 und 31) richten sich gegen die Mißverhältnisse an der theologischen Fakultät[231]).

---

[229]) Das gilt zunächst nur für die Auseinandersetzung zwischen kirchliche[m] Liberalismus und kath. Bewegung, nicht aber für die Auseinandersetzun[g] mit dem politischen Liberalismus. Dort liegen die Verhältnisse anders. D[a] ging allerdings der eigentliche Kampf um das Volk.

[230]) Der Hauptgrund liegt wohl im äußeren Druck der Regierung, di[e] die Behandlung dieser Frage in der Publizistik nicht aufkommen ließ. An-dererseits fühlte sich damals die kath. Bewegung noch nicht so stark, u[m] gegen den Staatsliberalismus mit Erfolg anrennen zu können.

[231]) Fl. 24 nur indirekt; zunächst gegen den Pietismus und den kon-fessionellen Indifferentismus, der aber gerade von kath. Theologieprofe[s]soren besonders gefördert werde.

Die Zustände an der Fakultät spitzen sich gegen 1830 zu. Bis dahin waren die Professoren von einer unglaublichen kirchlichen Unabhängigkeit. Jede kirchenamtliche Aufsichtsbehörde fehlte. Unter den Augen des neuen Erzbischofs mußte es zum Zusammenstoß kommen. Der Kirchenhistoriker Reichlin — dieser „Vorkämpfer für die Emanzipation des Katholizismus von kurialistischem Einfluß", wie ihn ein damaliger Gesinnungsgenosse nennt[232]) — führte mit seinen kirchenfeindlichen Vorträgen und Schriften mit Gewalt den ersten Konflikt herbei (s. Kap. III). Sein theologischer Rationalismus wagte sich selbst an die Gottheit Jesu, an die göttliche Gründung der Kirche usw. „Das Christentum wollte ich, und das stand mir höher als ein vorübergehendes Bekenntnis"[233]). Dazu kamen seine radikalen Reformforderungen gegen Zölibat, Sakramente und Gottesdienst. Die ersten Schritte gegen Reichlin geschahen durch den Erzbischof, dem aber durch die Regierung die Hände gebunden waren (s. Kap. III). Die Auseinandersetzung wurde auf beiden Seiten in erster Linie publizistisch ausgetragen. Reichlin benutzte für seine Lehren und Reformen die protestantische „Allgemeine Kirchenzeitung" von Darmstadt. Die Abwehr erfolgte in kirchlichen Zeitschriften des Auslandes, wie es scheint, zunächst nicht von Baden her[234]). Man brauchte auch hier zuerst den Anstoß vom außerbadischen Katholizismus.

Neben der kirchlich-dogmatischen Bekämpfung[235]) fehlt auch nicht die Hereinziehung des politischen Momentes. Die Rückenstärkung durch

---

[232]) Ernst Münch in seinen „Erinnerungen" II, 140. Hier noch mehr über Reichlin.

[233]) Selbstbiogr. S. 68 und 90.

[234]) So in Z. 2, 1830 und von Würzburg aus und im ‚Kath.' 35 (1830). 1831 traten dann die ersten bad. Korrespondenzen gegen Reichlin auf (2 im ‚Kath.' von Wilh. Frank, der auch hier einer der ersten auf dem Kampfplatz ist); ebenso erscheint 1831 Riesterers Fl. 24. Die publizistische Flut erhält ihren Höhepunkt 1832 beim Übertritt Reichlins zum Protestantismus (Fl. 31 u. 8 Korresp., die meisten davon im ‚Kath.'; dazu noch die nichtbadische Flugschrift von Geiger, Fl. 32).

[235]) Das Vorgehen gegen Reichlin mußte sich vor allem gegen dessen unkatholisches Verhalten richten, mit dem Ziele, ihn vor dem katholischen Bewußtsein kaltzustellen. Theologischer Rationalismus und konfessioneller Indifferentismus seien für den Katholizismus untragbar. Auf der objektiven Glaubensgrundlage des Katholizismus könne subjektive Willkür nicht gedeihen. Kirchlicher Liberalismus sei mit der katholischen Objektivität unvereinbar, die nicht darin bestehe, „daß der Mensch das Heilige umgestaltet, sondern daß das Heilige den Menschen umgestaltet". Man sieht in ihm einen „echten Schüler" der ‚Stunden der Andacht'. Mit seiner Ablehnung der Hierarchie als unwesentlich und verderblich stehe er auf protestantischem Boden. Sein weiteres Fortwirken als theologischer Lehrer sei „zur Schmach der Katholiken". Es könne unmöglich weiter zugelassen werden, Priesterkandidaten auf Irrwege zu führen. Wenn Reichlin ein aufrichtiger Cha-

den politischen Liberalismus habe es Reichlin erst erlaubt, sein Unwesen durch zwei Jahre hindurch treiben zu können[236]). Es fehlt auch nicht an Seitenhieben gegen Rotteck und Genossen[237]). Auch der damaligen liberalen Regierung (Innenminister Winter) werden schwere Vorwürfe gemacht. Man sieht auch hier den Zusammenhang und Übergang vom Kampf gegen den kirchlichen Liberalismus zum Vorstoß gegen liberale Partei und Regierung.

Wie ungestüm und mit welchen bedenklichen Methoden man auf kirchlicher Seite oft vorging, zeigen die heftigen Angriffe gegen Erzbischof Boll und sein Ordinariat. Der Fall Reichlin habe die „Macht- oder Sorglosigkeit der geistlichen Oberbehörde auf das traurigste kundgegeben". Ob ein guter Hirte mit Gelassenheit zusehen dürfe, wenn unter seinen Augen aus einem solchen „Tummelplatz des Liberalismus" ein verdorbener Klerus hervorgehe?[238]). Und doch hatte der Erzbischof schon seit 1830 alles bei der Regierung getan, um Reichlin weg zu bringen (s. Kap. III). Aber man dachte in der Hitze des Gefechtes nie weit und war in Aufstellung von Behauptungen oft skrupellos, selbst wenn es gegen die eigene Kirchenbehörde ging.

Als dann Reichlin seinem Austritt aus der Kirche noch eine Rechtfertigungsschrift seines Verhaltens nachfolgen ließ, in der er behauptete, seinen Pflichten als theologischer Lehrer nachgekommen zu sein, und in der er noch einmal die wesentlichen Dogmen des Katholizismus zerpflückte, blieb die katholische Publizistik auch nicht ruhig. Im ‚Katholik' erschien ein Aufsatz von Wilhelm Frank[239]). Es folgten die Flugschriften von Heberling[240]) und des Luzerner Chorherrn Geiger[241]). Beide beschränkten sich auf eine grundsätzliche Apologie der katholischen Dogmen. Heberling spricht sich scharf gegen jeden kirchlichen

---

rakter sein wolle, bleibe ihm nur Niederlegung seines Amtes und Austritt aus der Kirche übrig. Sein Übertritt wird geradezu mit Genugtuung begrüßt, nur hätte er schon viel früher erfolgen müssen, da Reichlin mit dem katholischen Dogma schon längst verfallen sei. Man fühle sich wie von einem Alpdruck befreit. — Die Stellen finden sich: ‚Kath.' 35 (1830), S. 244; 44, S. 30 u. 84; 39, p. XI.; 43 (1832), S. 183—195; 44 (1832), S. 80 (cf. auch Z. 9) s. auch Fl. 71, III, S. 538: Hätte er seine „katholische Maske, deren Farbe längst schon verblichen" sei, nur schon früher weggeworfen.

[236]) Z. 7, Bd. 11.

[237]) ‚Kath.' 35 (1830), S. 244 f. Aber vorerst nur gegen dessen kirchenfeindliche Haltung, noch nicht gegen seine politisch-liberalen Ideen.

[238]) ebd. 39, p. XI, auch 43, S. 183 f. Ähnlich auch in Fl. 24: „Besonders ist es vor Gott und der Kirche unverantwortlich, wenn Bischöfe diesem Unwesen nicht mit der ganzen Kraft ihrer geistlichen Gewalt, über die kein weltlicher Fürst gebieten kann, entgegen treten" (S. 112).

[239]) ‚Kath.' 44, S. 79—95.

[240]) Fl. 31. Heberling ist ehemaliger Schüler Reichlins.

[241]) Sie kam in Freiburg heraus und war Erzbisch. Boll gewidmet. Vollständiger Abdruck auch in Z. 7, 14 (1832), S. 747 f.

Subjektivismus und theologischen Rationalismus, enthält sich aber aller persönlichen Ausfälle, wie Geiger auch. Interessant ist Heberlings Hinweis auf den ideellen Zusammenhang mit dem politischen Liberalismus. Der theologische Subjektivismus sei nichts anderes als der Parlamentarismus in der Kirche, der mit seiner Indifferenz und Gleichmacherei alle Parteien als gleich gut zuläßt. Wie soll dann noch die Wahrheit festgestellt werden? „Welche Partei unter den Parteien soll aussprechen, welche Partei Recht hat? Oder kann die Wahrheit bei allen Parteien sein?“ (S. 19).

Ein noch zäherer Kampf wird gegen Reichlins Kollegen, Heinrich Schreiber (Prof. der christlichen Moral) geführt, den „letzten Repräsentanten der Josephinisch-Wessenbergischen Ideen“ in der theologischen Fakultät, wie ihn Ernst Münch nennt[242]). Seine Sache hängt aufs engste zusammen mit den Zölibatswirren. In seinen Schriften um 1830[243]) und in seinen Vorlesungen versucht er den Kampf gegen den Zölibat moraltheologisch zu unterbauen und verwirft schließlich das priesterliche Ehelosigkeitsgebot als „widernatürlich, unsittlich, widerrechtlich und unchristlich“, verwirft aber die Jungfräulichkeit als solche nicht. Der Sturm gegen ihn brach eigentlich erst 1831/32 los. Die zweite Zölibatsaffäre vor dem Landtag und das Kesseltreiben gegen Reichlin hatten die Augen gegen die Fakultät schärfer gemacht. Noch 1829 stand im ‚Katholik‘ eine anerkennende Besprechung des ersten Teiles seiner Religionslehre. Und selbst noch 1832 hat Wilhelm Frank nicht viel an Schreibers Moraltheologie auszusetzen.

Nach dem Erscheinen des zweiten Teiles seiner Moraltheologie folgte dann aber 1834 im ‚Katholik‘ eine gründliche Auseinandersetzung[244]). Der Vorstoß richtet sich vor allem gegen die dogmatische Unhaltbarkeit der Art und Weise, wie Schreiber den Zölibat bekämpft. Sein Buch sei ein Beweis für die „dogmatische Unkatholizität der Antizölibatäre“ und ein Zeugnis für die „elende Zeit, welche solche Produkte so ruhig, ohne die mindeste Bewegung von Seiten der Laien,

---

[242]) Ernst Münch in seinen „Erinnerungen“ II, 139. Hier noch mehr über Schreiber vom Standpunkt des radikalen Aufklärers aus.

[243]) Schreibers wichtigste Schriften:

1. Allgemeine Religionslehre nach Vernunft und Offenbarung. 2 Tle. Freiburg 1829.
2. Lehrbuch d. Moraltheologie. 2 Tle. ebd. 1831—34.
3. Das Prinzip d. Moral in philosophischer, theolog., christlicher u. kirchlicher Bedeutung. Freibg., Herder, 1827. (Der Angriff auf den Zölibat erfolgte vor allem in 2.).

[244]) Sie scheint allerdings nicht aus Baden zu stammen. Franks glimpfliche Behandlung sei oberflächlich. Die ausgedehnte Widerlegung (ca. 120 S.) ist eine kritisch-dogmatische Auseinandersetzung mit dem „dem geoffenbarten Glauben direkt widersprechenden rationalistischen Standpunkt“ Schreibers (52, S. 218).

Priester etc. aufnimmt“ (53, S. 225). Der Moralprofessor wird schließlich aufgefordert, als ehrlicher Mann aus der Kirche auszutreten. 1836 fand Schreiber selbst seine Stellung als theologischer Lehrer unhaltbar und bat um Versetzung zur philosophischen Fakultät[245]). Damit kehrte wieder Ruhe ein in die katholische Publizistik, bis dann die deutsch-katholischen Wirren und sein Übertritt zur Sekte Ronges seinen Namen wieder aufleben ließen.

Auch beim Fall Schreiber findet sich wieder das gleiche Bild. Zunächst rein kirchlich-dogmatische Abwehr, oder wenn man will, Angriff. Erst in zweiter Linie Vorstöße in den politischen Raum, diesmal in erster Linie gegen die Regierung, weil man hier das größte Hindernis gegen notwendige katholische Forderungen erblickte. Man sah den katholischen Glauben verletzt, das katholische Erbe in der jungen Priesterschaft gefährdet. Das allein hat man im Auge. Der Vorstoß gegen den Staatsliberalismus war nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck.

Ähnlich lagen die Verhältnisse im publizistischen Kampf gegen Prof. Amann[246]), der im Zölibatsstreit 1828 und 1831/32 die Hauptrolle gespielt hatte. Seiner Rührigkeit waren die verschiedenen Petitionen zu verdanken, an den Großherzog, den Erzbischof und die zweite Kammer. Auch publizistisch trat er in den Kampf (Fl. 123 und wohl auch 122). In seinen Vorlesungen war er ein scharfer Gegner Roms und der päpstlichen Ansprüche. Selbst vor den Grundlagen des Primats machte er nicht Halt. Ein Dorn im Auge war auch sein Bestreben, seine politisch-liberalen Anschauungen auf das kirchliche Gebiet hinüberzupflanzen. Sein kirchliches Demokratisierungsstreben, wie man es nannte, bildete die geistige Voraussetzung für seinen Kampf gegen Hierarchie und Primat. Auch hier zeigte sich wieder deutlich, wie notwendig der kirchliche Gegenangriff auch zu einem Zusammenstoß mit dem politischen Liberalismus führte[247]).

---

[245]) Schreiber war ein glühender Verehrer Wessenbergs (s. seinen Briefwechsel mit ihm in der Wess. Bibl. Konstanz). Seine deutschkirchlichen Ideale führten ihn 1845 zum Deutsch-Katholizismus. Er bedauerte nur, seinen Meister diesen letzten folgerichtigen Schritt nicht tun zu sehen. (S. Exkurs über Wess. S. 106). Über den kirchenpolitischen Kampf um Schreiber zwischen Regierung, Erzbischof und Rom s. Kap. III).

[246]) Lehrer des Kirchenrechts, verheirateter Laie. (Über den kirchenpolitischen Kampf um Amann s. Kap. III).

[247]) Heftige Angriffe richten sich besonders gegen Amanns Artikel über kirchliche Fragen im Staatslexikon von Rotteck-Welcker. Die mit Q. unterzeichneten Artikel sind von ihm, wie er selbst in der ‚Freib. Zeitung‘ 1841, Nr. 303, erklärt. Sie könnten ebenso gut von rationalistischen protestantischen Theologen geschrieben sein. Man hatte lange Zeit Paulus für den Verfasser gehalten. (Besonders der Artikel über die Ohrenbeicht ist eine einzige „Verkennung und Entstellung“ der Institute und Grundsätze der Kirche (Z. 30, 1841, S. 275).

Selbstverständlich fehlt es auch diesmal nicht an Anschuldigungen egen die Regierung, zumal der Ansturm Jahre lang keine Erfolge eitigte[248]). Man zog es deshalb vor, mehr im stillen gegen Amann zu rbeiten. Mone benützte seinen Einfluß bei Staatsminister Blitters-orf[249]), um Amanns Absetzung durchzudrücken und seinen Schwager Barnkönig an dessen Stelle zu bringen. Man machte die Sache so zu iner richtigen Intrigue[250]). Der Fall Amann zeigt schon ziemlich deut-ich eine gewisse Wendung in den Methoden. Man geht zwar noch vom irchlichen und prinzipiellen Gegensatz aus, begnügt sich aber nicht iehr mit dieser grundsätzlichen Bekämpfung; politische und andere)ruckmittel führen ja schneller zum Ziel.

Kein Wunder, wenn man mit den Verhältnissen an der theolo-ischen Fakultät gründlich unzufrieden ist[251]). Immer wieder wird in er kirchlichen Presse auf deren Umgestaltung gedrängt. 1831 noch errschte der kirchliche Liberalismus unbeschränkt. Unter den damaligen Brofessoren findet sich kein einziger mit streng kirchlicher Richtung[252]). Ein Jahrzehnt später hatten sich die Machtverhältnisse schon grundstür-end geändert. Die Richtung ist jetzt vorherrschend kirchlich. Neben em alten Bestand von Hug, Werk, Wetzer finden sich die Namen Hir-her, Staudenmaier, Vogel, Adalb. Maier, Schleyer. An diesem wirk-ich großartigen Erfolg gegen die Aufklärung hat die kirchliche Publi-istik auch ihren Anteil. Wenn auch der Regierung (d. h. Blitters-orff) das größte Verdienst an dieser Neugestaltung zukommt, so darf ian nicht vergessen, daß sie ohne das Drängen der katholischen Presse nd der erzbischöflichen Behörde sich nicht zu dieser Großzügigkeit auf-erafft hätte.

Bis 1836 überwiegen in der katholischen Presse die Angriffe gegen ie Fakultät. Bei ihrer engen Verbrüderung mit der Hochburg des olitischen Liberalismus an der übrigen Universität zu Anfang der reißiger Jahre fand man in der kirchlichen Publizistik den damals

---

248) Das Innenministerium hielt ihn ein ganzes Jahrzehnt bis 1842.

249) Darüber und zum folgenden: Schnütgen, DA. 53, S. 50 f.

250) ebd. Freib. DA. 49, S. 93 u. 99—101. Mone sah nachher ein, „mit er Pensionierung Amanns für einen Dritten gearbeitet zu haben", nämlich ür Buß (ebd.).

251) Literatur: C. Bader 150 f., 177 f.

252) Hug, Werk, Buchegger, Schreiber, Reichlin, Stengel, Amann, Wetzer. ?ur die drei ersten gehören einer etwas gemäßigteren Richtung an. Buch-gger hat erst allmählich zu einer kirchlicheren Richtung hinübergefunden. Schreiber, Reichlin, Stengel, Amann, Wetzer, also die große Mehrheit ge-ören zum radikalen Flügel des kirchlichen Liberalismus. Amann und Wetzer nd Laien. Wetzer war damals noch eifriges Mitglied der Antizölibats-ewegung. Er hat auch erst später eine Wendung zur Kirchlichkeit voll-ogen.

auftauchenden Plan der Regierung, den Sitz des Erzbistums nach Bruchsal zu verlegen, für „heilsam“. Man hoffte auf den Mitzug von Seminar und Fakultät nach Bruchsal. Damit wäre die Umklammerung durch den politischen Liberalismus in Freiburg mit einem Schlag gelöst und dem Weiterdringen des „Lafayettismus“ im kirchlichen Raum gesteuert worden[253]). Das Vorhaben zerschlug sich, da die Regierung mit der Verlegung des erzbischöflichen Sitzes nach Bruchsal den letzten Einfluß des Erzbischofs auf die theologische Erziehung beseitigen wollte. In Karlsruhe hatte man nie daran gedacht, die theologische Fakultät nach Bruchsal mitgehen zu lassen (s. Kap. III).

Die ersten Änderungen im Professorenkollegium Ende 1836 werden freudig begrüßt. Die Umkehr habe endlich begonnen, eine neue katholische Belebung stehe in Aussicht. Vogel (für Kirchengeschichte) sei streng kirchlich gesinnt. Für Stengel sei „der rühmlichst bekannte“ Schleyer, für Schreiber Maier, für Buchegger „die glänzende Aquisition“ Staudenmaier gekommen. Amann möge recht bald auch verschwinden. Die Genugtuung über die allmähliche Umwandlung der Fakultät findet immer wieder in Korrespondenzen ihren Ausdruck. Nach der Erwerbung Hirschers 1839 wird die Fakultät als Sitz der Orthodoxie bezeichnet, der keine andere deutsche Fakultät gleichkomme. Schon 1838 heißt es: die Regierung habe „auf eine glänzende Weise gezeigt, daß ihr ernstlich um eine bessere Gestaltung der Dinge in der katholischen Kirche unseres Landes zu tun sei“. Man habe sich eine solche Haltung kaum zu erwarten getraut. In den vierziger Jahren klingt dieses Lob unermüdlich weiter für Regierung und für die Fakultät, „deren Namen alle Länder Europas mit Bewunderung und Ehrfurcht aussprechen“. Man blickt zuversichtlich in die Zukunft, da der junge Klerus „die Schmach unserer Diözese ausmerzen“ werde[254]).

Diese „Schmach der Diözese“ war der badische Klerus[255]), in dem der kirchliche Liberalismus bis Anfang der vierziger Jahre, man kann wohl sagen, eine überragende Machtstellung besaß. Man hat von kirchlicher Seite immer wieder dessen Übermacht dadurch zugegeben, daß man den Klerus nach allen Richtungen bekämpfte und ihn zum schlechtesten von ganz Deutschland machte. Auch in Baden selbst haben kirch-

---

253) Z. 8, Bd. 13 (1832), Bem. 46.

254) Die Stellen finden sich: ‚Kath.‘ 64, S. 272 f.; Z. 5 (1839), Sp. 648; ‚Kath.‘ 67, p. CXLIII; 75, p. XXXII f.; Z. 5 (1841), Sp. 655 f.

255) Verurteilungen des bad. Klerus durch in- und ausländische Zeitgenossen: so der Wiener Nuntius Ostini (Freib. DA. NF. 29 (1928) S. 225 u. 227); selbst Hug in einem Schreiben an den Papst 4. 10. 1833 (s. Gröber in DA. NF. 28 (1927) S. 413); Leopold Kist, S. 55; der protestantische Minister Nebenius (s. Dor, Andlaw, S. 47); König Louis Philippe (s. Z. 14, 8 (1840) S. 141); Andreas Raeß (s. Wiltberger ZGORh 1913, 45 f.). Die Stellen ließen sich ins Ungemessene vermehren.

liche Kreise immer in diese Kerbe gehauen. Erst mit der Erstarkung der neuen, in kirchlichem Sinn erzogenen Generation tritt eine Änderung ein. Man lehnt sich jetzt gegen die maßlose „ausländische" Verfehmung des badischen Klerus auf. Man gehörte ja schließlich auch zu dieser Geistlichkeit[256]).

Von Interesse ist es, die Machtverhältnisse zwischen den beiden Lagern im Klerus im Lichte der kirchlichen Publizistik zu sehen. Man war hier oft nicht wählerisch. Wenn der Zweck es forderte, stellte man den Klerus durch und durch verseucht dar. Aber im selben Atemzug konnte man auch behaupten, daß die kirchlichen Verfechter die große Mehrheit hinter sich hätten. 1835 gibt man zu, daß eine große Zahl der jüngeren Geistlichen zum kirchlichen Liberalismus gehöre. 1836 tröstete man sich damit, daß die strenge Wissenschaft nicht bei den Aufklärern, sondern auf kirchlicher Seite sich befinde. 1840 heißt es, „die sichtende und richtende Macht" des Kölner Ereignisses habe sich auch in Baden bestätigt, aber mit einem negativen Ergebnis. Die „antikatholische Gesinnung und Wirksamkeit des größten Teiles unseres Klerus" habe sich leider von neuem gezeigt. Keine Stimme habe sich für den Kölner Erzbischof erhoben, dafür manche gegen ihn. Aber der glänzende Aufstieg des kirchlichen Liberalismus nach 1830 sei doch durch das Kölner Ereignis unterbrochen und für immer vernichtet worden. 1830—1837 waren die sieben fetten Jahre der Aufklärung, „da aßen und tranken sie die Autoritätslosigkeit und die Selbstvergötterung in gierigen Zügen hinein". Jetzt aber gehe alles zur streng katholischen Richtung über.

Die aufklärerische Presse leide an „galoppierender Schwindsucht". Schon 1839 wird den Blättern des kirchlichen Liberalismus baldiger Untergang vorausgesagt. 1841 heißt es von ihnen: „Die ‚Freimütigen Blätter'! Steht nicht zu fürchten, daß sie bald vor Entkräftung ganz ausbleiben werden? ... Die lichtstrahlende Schweizer Kirchenzeitung aus Luzern! (Z. 45). Wie jämmerlich ist sie eingeschrumpft, und wie kann man ihr vor Hunger alle Rippen am Leibe zählen! ... Am besten scheint sich noch das ‚Badische Kirchenblatt' zu halten, wo Katholiken und Protestanten sich keine Not anmerken lassen, sondern miteinander ihre Pas de deux gar fröhlich tanzen, nur daß die Zuschauerschaft bedeutend abgenommen hat ... Die Hoffnung ist gering. Die Obskuranz greift allzusehr um sich, und bald wird das katholische Deutschland mit Hilfe Roms eine chinesische Mauer gegen alle menschenfreundliche Verbindung des protestantischen und katholischen Kultus aufgerichtet haben. Die aber, welche hinter der Mauer sitzen, um sich Finsternis und

---

256) Ausführliches über diesen Ansturm gegen den badischen liberalen Klerus im allgemeinen, über seinen Zusammenhang mit dem politischen Liberalismus, über seine Korruption usw. s. den 3. Exkurs, S. 141 f.

Feinde und vor sich das unübersteigliche Hemmnis, müssen notwendig unterliegen. Haben wir die sieben mageren Jahre ausgezählt, so sind die Guten dahin, und das Jahr 1850 kann sodann an Monumente denken für Freiheit und Licht ...“ Man warf also der Aufklärung offen vor, sich im geschlossenen katholischen Raum gar nicht halten zu können; sie brauche dazu auswärtige Hilfe, sie könne nur vom Indifferentismus, von der Religions- und Konfessionsmischung leben, also nicht aus dem Lebensgut der Kirche heraus!

Immer wieder stößt man auf dieses Siegesbewußtsein in den vierziger Jahren. Man hat den jungen Klerus für sich, und damit die Zukunft. Aber anläßlich der Gründung des Schaffhauser Vereins, muß man doch wieder gestehen, daß der Klerus auf weite Strecken vom Liberalismus durchsetzt ist, besonders in der Seegegend. Möhlers Urteil gegen den badischen Klerus gelte auch heute noch zum Teil, „obgleich seither vieles zum Guten sich gewendet hat. Auf die Universität ist ein besserer Geist eingewandert und der gute Kern der Geistlichkeit ... ergänzt sich mehr und mehr durch jüngeren Nachwuchs, den die freudig vorschreitende religiöse Bewegung auch in Baden hervorzutreiben angefangen hat.“

Von 1842 ab überwiegen durchaus diese Stimmen der Siegeszuversicht und freudiger Zukunftshoffnung. Die Partei der Aufklärung habe schon seit einiger Zeit „das unheimliche Gefühl von einer heranziehenden Macht, die sie nicht mehr meistern zu können die bange Ahnung hat.“ Zwar nicht ihr „Sündenregister“ quäle sie so sehr, sondern die allmählich dämmernde Gewißheit, daß „Wissenschaft und Bildung, Feuer und Geist“ leider auf Seiten der Ultramontanen sei. Die Aufklärer fühlen, daß ihre Schlagworte und ihre gesamte sogenannte „Wissenschaft in Potenz“ nicht ausreiche, „auch nur ein Faktum vom Mysterium iniquitatis, wie es in den fatalen ‚Zuständen‘ (Fl. 1) offenbar wurde, wankend zu machen“. Die Zeiten der Herrschaft des kirchlichen Liberalismus seien jetzt endgültig vorbei, heißt es 1843. An die Stelle der „zentrifugalen Richtung“ unter Geistlichkeit und katholischem Volk trete immer mehr die „zentripetale“. Auf allen Gebieten wachse das Interesse und die kirchliche Begeisterung[257]).

Man sieht daraus, daß die Kraftsprobe zwischen den beiden Lagern in den Jahren nach 1830 bis rund 1840/41 lag. Eine zahlenmäßige Übermacht des kirchlichen Liberalismus in diesen Jahren ist nicht zu leugnen. Sie zeigt sich ganz deutlich in der Bewegung jener Jahre,

---

[257]) Die Stellen zu den drei letzten Abschnitten finden sich: ‚Kath.‘ 58, S. 107; 62, p. 93; 76, S. 25 f.; 79, S. 248 f.; Z. 14, 3 (1839), S. 684 f.; ‚Kath.‘ 79 (1841), S. 250 f.; Z. 14, 5 (1840), S. 301 u. 316; 8 (1841), S. 600; Z. 30, S. 162; Z. 4, 1845, S. 627 f.

m sogenannten Synodalismus. Er ist ein Versuch der kirchlichen Auf-
klärung, die großen Massen des Klerus und zum Teil auch der
gebildeten Laien in den Städten für ihre Fahne zu gewinnen, was
ihr zum Teil auch gelang.

Die Bewegung des Synodalismus ist nichts anderes als der Einbruch der politisch-liberalen Ideen von 1830 in das kirchliche Gebiet hinüber[258]). Politische Gleichheit aller, konstitutionelle Regierung mit möglichst demokratischem Einschlag usw., das wird jetzt ins Kirchliche übersetzt: weg mit den Vorrechten der Priesterkaste; gleiches Stimmrecht für die Laien (Laiensynode); fort mit dem Absolutismus der Hierarchie; an deren Stelle soll die kirchliche Demokratie treten. Das konkrete Ziel und Symbol für diese Ideen war die Synode mit ihrer Gleichstellung von Laien, Klerus und Bischöfen. Daneben soll natürlich diese Synode das aussichtsreiche Mittel sein, alle Reformforderungen der kirchlichen Aufklärung zu verwirklichen (Zölibat, Ritus, Sakramente, Mischehen usw.). (Es wäre übrigens interessant, dem Unterschied der synodalen Ideen bei Wessenberg und der radikalen kirchlichen Linken näher nachzuforschen: dort Synodalismus gleich Reform mit Betonung einer aristokratischen Hierarchie und Ablehnung einer kirchlichen Demokratie nach unten; hier auch Reformen, aber zugleich mit voller Demokratie!). Durch geschickte Tarnung in der Propaganda hat man weite Kreise im Klerus zu gewinnen vermocht. Die Synodenpetitionen an den Erzbischof bis gegen 1848 hin zeigen, wie manche Geistliche gutgläubig in den verlangten Synoden nichts anderes sahen, als das Mittel, die so notwendigen sittlichen Reformen im Klerus und im Volk endlich ins Werk zu führen[259]). Diese besonders gelagerten Verhältnisse wird man berücksichtigen müssen, um die eigentliche Machtstellung des kirchlichen Liberalismus nicht zu überschätzen. Aber tatsächlich haben diese unkritischen Massen doch die Petitionen mit ihren Unterschriften ausgefüllt und haben damit der synodalen Bewegung im Sinne des kirchlichen Radikalismus nicht geringe Wucht verliehen. Die wahre Gesinnung der kirchlichen Linken ersieht man leicht aus ihrer Flugschriften- und periodischen Presse. Die Synode dürfe dem katholischen Volksteil nicht vorenthalten werden. Denn ihnen seien verfassungsmäßig die gleichen Rechte zugesichert wie den Protestanten. Die Laien sollen Sitz und Stimme haben wie die Geistlichen. Diese Synoden werden „die wenigen noch bestehenden Dif-

---

[258]) Es ist sogar so, daß die synodal-demokratischen Ideen als solche zuerst im Lager des politischen Liberalismus auftreten und vom kirchlichen Liberalismus fertig und ganz übernommen werden. Rotteck hat die Synode schon 1819 in der 2. Kammer verlangt. Die Forderung wurde dann zu einem Lieblingsthema des vormärzlichen Kammerliberalismus (s. Kap. II).

[259]) „Zur Befestigung des Glaubens, Besserung der Sitten und Herstellung der Gleichförmigkeit im Gottesdienst (Petition 1840 an den Erz-

ferenzen zwischen den beiden Landeskirchen" in Frieden und Ruhe ausgleichen und die endliche Vereinigung herbeiführen[260]). Das letztere ist natürlich ganz im Sinne des konfessionellen Indifferentismus der katholischen Aufklärung zu nehmen. Die Gefahren waren also nicht klein. (Über den Kampf gegen den Synodalismus s. Exkurs 4, S. 145 f.).

Neben diesen Großkampfkomplexen (Zölibat, theologische Fakultät, Reformertum, Synodalismus) geht ein Kleinkrieg gegen andere Einzelstellungen der Aufklärer, so gegen den Einfluß des kirchlichen Liberalismus auf schulpolitischem Gebiet, gegen die publizistischen Machtpositionen der badischen Aufklärung und vor allem gegen seine Verbindung mit dem Staatskirchentum und seine romfeindliche Haltung[261]).

Die Heranbildung der Volksschullehrer oblag damals noch den beiden Konfessionen und ihrer Geistlichkeit. Damit war auch der beherrschende Einfluß der kirchlichen Aufklärung in den Lehrerseminarien, in Mittelschulen usw. gegeben. (Auch die Mittelschulen unterstanden fast durchweg der Leitung der Geistlichkeit.) Man hat auf kirchlicher Seite verhältnismäßig spät die Bedeutung dieser Machtstellung des kirchlichen Liberalismus erkannt. Erst gegen Ende der dreißiger Jahre suchte man auch Einfluß auf die Erziehung in den Lehrerseminarien zu bekommen. Dabei verstand man es geschickt den Angriff statt in abstrakter Weise auf das aufklärerische Erziehungssystem zu lenken, gegen den Seminardirektor und sein System zu richten.

Den schärfsten Vorstoß unternahm man gegen Nabholz[262]). Wie überall wird auch hier der Widerspruch der kirchlichen Kreise auf dogmatischem Gebiet hervorgerufen. Die katholische Makellosigkeit des Direktors lasse nicht nur zu wünschen übrig, sondern seine Ansichten seien

---

bischof). Es fehlte auch kirchlicherseits nicht an Stimmen, die den guten Willen der Mehrheit der Petenten anerkennt. Ja kirchliche Kreise der Schweiz geben dem Erzbischof den Rat, unbedenklich eine Synode einzuberufen (Z. 12, 1840, Sp. 259; s. auch C. Bader, S. 84 f.).

[260]) Z. 37 1840, 19. Januar.

[261]) Auch gegen einzelne Tagesereignisse, gegen Auswüchse einzelner aufgeklärter Pfarrer, gegen einzelne bedeutendere Vertreter des kirchl. Liberalismus wie Strasser, Kuenzer, Kotz, Mersy, Konr. Martin u. a. Wir gehen nicht weiter darauf ein, da die Ergebnisse nicht über das bisherige hinausführen.

[262]) Zuerst Seminardirektor in Ettlingen; dann der erste geistliche Direktor des neu gegründeten Seminars in Meersburg (1839); gest. 1842. Nabholz war ein Schüler und Mitarbeiter Pestalozzis und jahrelang Direktor des Lehrerseminars in Aarau. (Man vgl. Schiel, 86 u. Bad. Biogr. II, 94 f.). Über die kath. Schulmänner vor 1848 vgl. man besonders: „Beiträge zur Lösung der badischen Volksschulfrage". Karlsr. 1861.

n manchen Punkten geradezu unkatholisch[263]). Das Volk wolle katho-
ische Lehrer. Bei seinem Tode 1842 heißt es: „Unser Kampf mit die-
em Manne ... ist nun zu Ende. Friede seiner Asche! Durch diesen
Todesfall sei der Regierung wie dem Erzbischof Gelegenheit geboten,
Versäumtes gut zu machen". Sein Erziehungssystem habe schlechte
Früchte hervorgebracht; die sittliche Verwilderung der Volksschullehrer
ei landbekannt, nicht nur ihre religiöse Mißbildung. „Männer und
Geistliche jeder Färbung sind sich darin einig, daß sie mit dem jungen
Lehrerstand höchst unzufrieden sind. Das ist eine Tatsache landauf,
andab." Den Geistlichen und weltlichen Behörden werden deshalb
chwere Vorwürfe gemacht. Sie hätten diesen Samen groß werden las-
en. Die Augen habe man leider zu spät geöffnet. „Ist die Kuh dem
Stall einmal entlaufen, so hilft es wenig mehr mit politischen Trak-
ätchen die Türe zu schließen. Principiis obsta."

Also auch hier wieder politische Gedankengänge, mit dem Ziele
natürlich, der aufklärerischen Position an den Lehrerseminarien auch
politisch das Rückgrat zu brechen. Wie ergrimmt man gegen Nabholz
und seine Methoden, aber auch gegen die staatliche Schulpolitik war,
eigt ein größerer Artikel in den Historisch-politischen Blättern[265]).
Nach seinem Tode überträgt sich die Unzufriedenheit der kirchlichen
Kreise mit den schulpolitischen Verhältnissen auf die Zöglinge von
Nabholz. Die Volksschullehrer erscheinen in ihrer Mehrheit als Herd
es Radikalismus und der Kirchenfeindlichkeit, was den Tatsachen voll
ntsprach. Der Kampf gegen sie verbindet sich mit dem Angriff gegen
en Radikalismus überhaupt[266]).

---

[263]) „Wegen Heterodoxie in Erteilung des Religionsunterrichtes an-
üchig" (‚Kath.' 83, 1842, S. 134). Man vgl. einen Ausspruch Hirschers
iber Nabholz — es kann nur dieser gemeint sein — in einer Kammerrede
850: „Es hat mir ein geistl. Direktor eines kath. Schullehrerseminars
esagt, er habe viele Jahre weder an Christus noch an das Christentum
eglaubt. Ob derselbe um seiner Freisinnigkeit willen Seminardirektor ge-
vorden, lasse ich dahingestellt, aber das weiß ich, daß er es nicht geworden
väre, wenn die Kirche ihn zu ernennen oder bei seiner Ernennung wesent-
ich mitzuwirken gehabt hätte" (zit. bei Schiel, Hirscher (Diss.), S. 87).

[264]) Hist. pol. Bl. 11, 1843, S. 229 f. Über den Angriff auf die Schul-
olitik der Regierung s. Kap. III.

[265]) „Beiträge zur Würdigung der religiösen Bildung der kath. Volks-
chullehrer in Baden" (11, 1843, S. 141 f. u. 210 f.). Eingehend wird die
eligiöse Verworrenheit seiner Erziehungsmethode, sein dogmatischer In-
ifferentismus und Pantheismus dargetan. Die sittlich dogmatische Un-
vissenheit der jungen Lehrer sei erschreckend. Das Ganze wird zu einem
charfen Angriff gegen die Schulpolitik der Regierung, deren Ergebnisse
erheerend seien.

[266]) Man vgl. auch das Urteil von A. Stolz über die Schullehrer in
einem ‚Kalender für Zeit und Ewigkeit für das Jahr 1844' in der Einleit.
ur 2. Auflage.

Eine gefährliche kirchenpolitische Macht besaß der kirchliche Liberalismus durch seine grundsätzliche Bejahung des Staatskirchentums. Dieses enge Bündnis zwischen den beiden hatte verschiedene gemeinsame Grundlagen. Ideell kamen beide aus der gleichen Wurzel, aus dem aufgeklärten Rationalismus des 18. Jahrhunderts mit seinen Ausgestaltungen auf kirchenpolitischem Gebiet (im Territorialismus und Josephinismus) und der Aufklärung auf kirchlichem Gebiet (Febronius und Wessenberg). Dieses ideelle Bündnis erhielt eine bedeutende Verstärkung durch die Personalpolitik der Regierung. Die Organe des Staatskirchentums werden fast ausnahmslos aus dem kirchlichen Liberalismus genommen[267]). Neben dieser prinzipiellen personalen Bündnispolitik zwischen Kirchen- und Staatsliberalismus trat dann noch das taktische Zusammengehen der beiden. Die Kirchlich-Liberalen waren immer dazu bereit, dem Staat Zugeständnisse zu machen, um dessen Hilfe gegen die aufstrebende kirchliche Richtung zu gewinnen.

Die kirchliche Publizistik hat diese drei Grundlagen für das enge Zusammengehen von Staatskirchentum und katholischer Aufklärung klar gesehen und gegen sie angekämpft. Gegen die Anerkennung des grundsätzlichen Staatskirchentums durch die Aufklärer, gegen ihre theoretische Aufstellung der Oberhoheit des Staates über alles „äußere Kirchentum" dient auf kirchlicher Seite die ganze Literatur über das Verhältnis von Kirche und Staat[268]).

Diesen „Verrat der Kirche an den Staat", wie man es nannte, hat die kirchliche Seite immer wieder bekämpft. Der beginnende Entkirchlichungsprozeß des Volkes sei die Folge davon und werde schließlich Tugend und Sittlichkeit in größte Gefahren bringen. Ein anderer Artikel sieht in diesem Bündnis mit dem Staatsliberalismus eine logische Folge der Protestantisierungstendenzen der katholischen Aufklärung. Die Berufung der Aufklärer in der Mischehenfrage an den Staat wird als Verhetzung der Regierung zum Eingreifen in das kirchliche Gebiet bezeichnet. Mit welchem Recht da der kirchliche Liberalismus noch den Namen der Freiheit auf seiner Fahne führe? „Dieselben, die unablässig von Freiheit, Recht und Selbständigkeit schwatzen und die Kirche der Alleinherrschaft beschuldigen, kommen heute flehend und

---

[267]) Auf dieses Bündnis zwischen kirchl. Liberal. und kath. Kirchensektion wird z. B. in Hist. pol. Bl. 3, 1839, S. 641 f. hingewiesen. Der gemeinsame Bündniszweck sei „die Neutralisierung" der Kirche, um die Union mit der protest. zu ermöglichen. Über diese Personalpolitik der Regierung s. Kap. III.

[268]) Man vgl. zum Ganzen die Ausführungen über Weſſ. Dieser Gegenstand, wie die Personalpolitik der Regierung, wird erst im Kap. III behandelt, weil es zur Auseinandersetzung mit dem Staatsliberalismus gehört.

dankend und preisend vor den Staat und bringen seiner Omnipotenz Gold, Weihrauch und Myrrhen dar, und morgen appellieren sie gegen diese an die gleiche Allmacht des mündigen Volkswillens." Traurig, daß die Regierung mit Blindheit geschlagen ist[269]). Also auch hier die alte politische Warnung an die Regierung vor den revolutionären Grundsätzen des kirchlichen Liberalismus, der in nichts besser als der politische sei.

Die ersten Stimmen gegen den „Verrat der Kirche an den Staat" lassen sich schon 1838 vernehmen. Man hat es damals bitter empfun- den, daß der kirchliche Liberalismus Badens im Kölner Streit sich weit eifriger auf Seite Preußens stellte als selbst der politische Libe- ralismus. „Sie wollen die höhere Selbständigkeit der Kirche an den Staat verkaufen, oder sie mindestens zur Dienstmagd desselben ma- chen. Wissen Sie denn nicht, Herr Kapitular, daß nach dem Staats- recht und der Geschichte Staat und Kirche von jeher zwei selbständige Mächte sind"[270]). Es mag vielleicht überraschen, daß das Kölner Ereig- nis in Baden nicht zu einer Sammlung der kirchlichen Kräfte gegen das Staatskirchentum sich auswirkte, sondern gegen den kirchlichen Li- beralismus. Zunächst waren freilich der kirchlichen Publizistik die Hände nicht frei. Man ließ deshalb die ganze Wut am innerkirchlichen Geg- ner aus. Aber das ist nicht der letzte Grund. Man hätte dann doch wenigstens die nichtbadische Presse zum Kampf gegen die Regierung benützen können, was aber nicht geschah. Der eigentliche Grund liegt vielmehr im scharfen Auftreten des kirchlichen Liberalismus gegen den Kölner Erzbischof und die kirchliche Auffassung der Mischehen, und dann vor allem weil man die eigene Ohnmacht der Regierung gegen- über fühlt. Vermochte doch die Regierung ihre Mischehenpolitik nur durchführen, weil sie eine starke Partei im katholischen Lager selbst hinter sich wußte. Bevor diese geschwächt war, konnte man auf kirch- licher Seite nicht hoffen, gegen die Regierung in der Mischehenfrage irgend welche Erfolge zu erringen. Aus diesen Gründen war die Misch- ehenfrage in den Jahren 1838—40 in erster Linie eine Auseinander- setzung zwischen den beiden Lagern im Katholizismus.

Sämtliche kirchlichen Artikel sind Gegenartikel, Verteidigung gegen Angriffe der kirchlich-liberalen Presse. In den beiden Konstanzer Zei- tungen wurden die Geistlichen offen zum Ungehorsam gegen die kirch-

---

269) Die Stellen finden sich: ‚Kath.' 76, 1840, S. 275; Fl. 2, S. 194 f.; ‚Kath.' 76, 1840, S. 275; cf. auch Konstanzer Zeitung 1838, S. 1011 f.; Hist. pol. Bl. 9, 1842, S. 219 f.; ‚Kath.' 76, S. 275; Konst. Zeit. 1838, S. 1011 f.

270) So im ‚Kath.' Bd. 69, 71, 76 u. 77 u. Hist. pol. Bl. 3, 1839. Die ganze Polemik beschränkt sich auf diese zwei nichtbadischen Blätter; dazu kommt dann noch die ‚Konstanzer Zeitung'.

lichen Vorschriften über die Mischehen aufgerufen[271]). Der Kampf wird auch jetzt wesentlich dogmatisch-kirchenrechtlich geführt. In der Propagierung der Mischehen durch den kirchlichen Liberalismus „als wirksamstes Mittel zu einer Kirchenvereinigung“[272]), sieht man wieder die geheime Absicht der Aufklärer bestätigt: Protestantisierung der katholischen Kirche. Alle Beweisführung geht von dem Wesen der Ehe nach der katholischen Lehre aus. „Die christliche Ehe soll nicht das Reich der Welt, sondern, wesentlich das Reich Gottes, nicht das Reich des Irrtums und der Unordnung, sondern das der Wahrheit vergrößern helfen“, heißt es in einer Erwiderung auf die Flugschrift von Wessenberg (Fl. 89)[273]).

Am ausführlichsten und auch am schlagendsten geht ein unbekannter Verfasser in der Konstanzer Zeitung[274]) mit dem aufklärerischen Standpunkt in der Mischehenfrage zu Gericht. Neben die übliche dogmatische und die religiös-kirchliche Beweisführung gegen den konfessionellen Indifferentismus und Wahrheitsrelativismus tritt hier ein rechtlicher Gedankengang zur Seite, ein kirchenrechtlicher, naturrechtlicher und staatsrechtlicher. Die kirchliche Praxis ist durch das göttliche und das kirchliche Gesetz geboten. Davon kann die Kirche nie abweichen. Am meisten Wert wird aber auf den Nachweis gelegt, daß mit diesem göttlichen und kirchlichen Gesetz das Staatsrecht gar nicht in Widerspruch stehen könne. „Ehe die badischen Lande waren, bestand das göttliche ... unverjährbare Recht, Gesetz, Sitte und Ordnung der katholischen Kirche, die nach § 18 unserer Verfassungsurkunde ungestörte Gewissensfreiheit besitzt auch in der Art ihrer Gottesverehrung, wozu auch die Verwaltung der Sakramente gehört.“ Was

---

[271]) So Kuenzer in den „Seeblättern“ 1840 (s. ‚Kath.‘ 76, S. 34/35).

[272]) ‚Kath.‘ 77, S. 39. Als Beweis werden auch statistische Tabellen über den Rückgang der katholischen Bevölkerung und verhältnismäßige Zunahme der protestantischen angeführt.

[273]) 1838, S. 945 f., 1011 f.; 1839, S. 219 u. 225.

[274]) Daneben finden sich auch allgemeine Gedankengänge: Es sei sonderbar, „daß man im Zeitalter der strengsten Konsequenz allein dem römischen Hof ein konsequentes Verfahren zum Vorwurf machen will, und dessen Schritte zur Erhaltung der Glaubenslehren entweder als finster, oder als herrschsüchtig bezeichnet, wozu dann der stereotyp gewordene Ausdruck Ultramontanismus die alte Marotte ist, welche die Feinde der kath. Kirche immer wieder von neuem zum Tanz aufführen. Die Kölnische Angelegenheit muß als ein europäisches Ereignis beurteilt werden, welchem wie allen großen Bewegungen der Zeit, eine Wahrheit zugrunde liegt, die in der Reaktion des Katholizismus gegen den Übermut der Reformation und des Liberalismus unserer Tage besteht.“ Man möge sich an den Katholizismus in England, in Belgien erinnern. „Durch alle gemischte Lande hat sich diese Bewegung verbreitet, und sie konnte also auch Deutschland nicht fremd bleiben.“ Diese Bewegung werde ihren Kreislauf vollenden. (Konst. Zeit. 1839, S. 225).

das kirchliche Moment der Ehe anbetrifft, kann deshalb die Kirche nie an die Staatsgesetze gebunden sein, weil das selbst gegen das Staatsgrundgesetz wäre. Diese indirekte staatsrechtliche Argumentation, nach der die Kirche volles Existenzrecht als gleichberechtigte Partnerin besitzt, wird scharf herausgehoben. Nach diesem Staatsgrundgesetz müssen die Einzelgesetze interpretiert werden, zumal sie alle eine solche Auslegung zulassen[275]).

Daneben wird versucht, auch direkt zu beweisen, daß die staatliche Ehegesetzgebung an sich ja gar nicht gegen die kirchliche Praxis sei. Allerdings fühlt man die Schwäche dieses Beweises und ergänzt ihn durch die Forderungen des göttlichen Rechtes, nach dem die Kirche sich nie an Staatsgesetze gebunden halten könne, wenn sie ihren dogmatischen Lehren zuwiderlaufen. All das ist aber durchaus nicht gegen die Regierung gerichtet, sondern gegen die Angriffe von kirchlich-liberaler Seite. Es zeigt sich dadurch, daß man gerade durch den kirchlichen Liberalismus gedrängt, auch Stellung zu staatspolitischen und staatsrechtlichen Fragen nehmen mußte, die in diesem Fall gegen die Regierung ausfiel. Auch hier hängt die dreifache Kampfstellung gegen den kirchlichen, politischen und staatlichen Liberalismus eng verkettet zusammen.

Verhältnismäßig wenig Spuren in der katholischen Presse hat die publizistische Stellung der Aufklärer hinterlassen. Eine einheitliche Aktion gegen deren periodische Blätter (etwa systematischer Boykott) kommt kaum zustande[276]). Man wendet sich hauptsächlich gegen einzelne Aufsätze und Artikel. Im übrigen war man der festen Überzeugung, daß die Presse des kirchlichen Liberalismus wegen Abonnentenschwund dem Zusammenbruch nahe stand[277]). Drei aufklärerischen Zeitschriften gilt vor allem der Angriff: dem ‚Badischen Kirchen- und Schulblatt', den ‚Freimütigen Blättern' und den ‚Kath. Blättern für Deutschland und die Schweiz'. In der kirchlichen Publizistik werden sie und ihre Mitarbeiter gerne mit spöttischer Überlegenheit als unbedeutend und ungefährlich charakterisiert[278]).

---

275) Die Stellen finden sich: Konst. Zeit. 1838, S. 945; 1839, S. 219; 1838, S. 1011 f.

276) Nur einmal werden die Katholiken dazu aufgefordert, gegen ein Freib. Wochenblatt (Z. 5, 1838, S. 196); in den 40er Jahren dann oft gegen die radikalen Blätter.

277) Auch der kirchliche Liberalismus hat diese Tatsache des öftern eingestanden (oben S. 27).

278) So heißt es einmal in den „Hist. pol. Bl." 3 (1839), S. 684 f.: „Trotz dieser Koalition (d. kath. Aufklärung mit dem protestantischen Rationalismus im Bad. Kirchenblatt, d. V.), der herrlichen Frucht dieser Toleranz, soll das schwindsüchtige Organ dennoch wirklich so schwach atmen, daß man durch milde Beiträge sein Leben bis auf bessere Zeiten und günstigere Witterung zu finden hofft." Ähnlich ergehe es den Blättern der Herren Pflanz

Der stärkste Gegenstoß geht natürlicherweise gegen das erste Blatt. Sein Erscheinen gerade in der Metropole Freiburg mußte besonders aufreizend wirken. Man empfindet das Zusammengehen mit der protestantischen Redaktion geradezu als Symbol für die Protestantisierungstendenzen der kirchlichen Aufklärer, die in diesem Blatt eine „neue Kirche und eine neue Welt aus ihrem lieben Ich heraus konstruieren möchten". Die Mitarbeiter werden als „treu- und gewissenlose Katholiken" gebrandmarkt. Mersy habe durch die anfängliche Mitredaktion sich nicht gescheut, die kirchliche Einheit zu spalten und „junge Priester gegen die bestehende Ordnung der Hierarchie einzunehmen"[279]).

Über die „Freimütigen Blätter" meint Dieringer 1843 in seiner sachlichen Art: Sie seien dem Untergang geweiht. „Es hält fürs erste ungemein schwer, in einem solchen Organe etwas Neues aufzubringen und dasselbe sieht sich meistenteils genötigt, längst Dagewesenes zum hundert und einten Male darzubieten. Eine große Mißlichkeit für eine Zeitschrift, die allen Ernstes und mit vollem Munde die Sache des F o r t s c h r i t t s als die ihrige bezeichnet... Was die Periode der Aufklärung an Gesundem und Berechtigtem darbot, das hat sich längstens in Wissenschaft und Leben eingebürgert, das Übrige ist seiner verdienten Vergessenheit überantwortet... Das sei die zweite Mißlichkeit für die Zeitschrift, da sie das unrettbar Verlorene dennoch retten will..." Drittens sei die Gefahr groß, „daß eine solche Zeitschrift in der Hitze der Debatte sich über die Grenzen des Katholizismus hinaus verirrt und durch die Ziehung ihrer eigenen Konsequenzen das Recht verwirkt, als ein Organ für Katholiken zu gelten". Diese „falschen Schritte" habe das Blatt des öftern getan. Viertens sei es eine „äußerst fatale Geschichte, sich auf der einen Seite als den Vertreter liberaler Ideen zu bekennen, und auf der andern Seite dieses Bekenntnis tatsächlich ins Gegenteil zu verwandeln"[280]). Dieringer zeichnet damit in kurzen Worten die innere Problematik der Aufklärung überhaupt und ihrer Presse im besonderen: geistige, wissenschaftliche Armut, Mangel an hervorragenden Köpfen, die Erstarrung in der Vergangenheit, dogmatische Unhaltbarkeit, innere Widersprüche. Daran mußte der kirchliche Liberalismus zugrunde gehen.

Interessant ist die Erscheinung (übrigens auch für die weitere Politisierung der katholischen Bewegung!), daß der Angriff auf die

---

und Fischer (Z. 43 u. Z. 45). Man jammere dort selbst darüber, daß die Obskurantenblätter Tausende von Abonnenten hätten, während die aufklärerischen Zeitschriften einzugehen drohen. — Ähnlich ironisiert auch ein Einsender im ‚Kath.' 79, 1841, S. 250 f.

[279]) Die Stellen finden sich: ‚Kath.' 52, 1834, S. 27; 88, 1843, S. 38; Z. 7, 1834, Bem. 322; (eine Ironisierung der protest. Redaktoren 81, 1841, p. I f.

[280]) Damals Herausgeber des ‚Kath.' in Speyer, nachdem ihm Baden das Indigenat verweigert hatte (Bd. 87 1843, S. 8/9).

kirchlich-liberale Presse sich unmerklich zu einem Angriff gegen die politisch-liberalen Tagesblätter umgestaltet. Der radikale Flügel der Aufkärung, der ja zugeich zum politischen Liberalismus gehörte (cf. Kuenzer und andere), benützte bald die politisch-liberale Tagespresse zu seinen Angriffen auf die kirchliche Richtung. So war es schon in den liberalen Blättern und Blättchen 1830—1832 geschehen (z. B. gegen den Zölibat). Das gleiche geschah bei der Mischehenpolemik 1838/39 in Konstanz, wo ja die Berührung zwischen den beiden Liberalismen besonders nahe lag. Die liberale Presse übernimmt dann in den folgenden Jahren immer mehr diese kirchenfeindliche Stellung[281]), die schließlich mit einer katholischen Aufklärung nichts mehr zu tun hat. Die aufklärerischen Kirchenblätter werden abgelöst durch die politischen Tagesblätter des Liberalismus und Radikalismus. Auf kirchlicher Seite erfolgte naturgemäß eine gleichgerichtete Verschiebung: Der Kampf gegen den kirchlichen Liberalismus wird durch den Kampf gegen den politischen Liberalismus ersetzt. Der Übergang war unmerklich und selbstverständlich. Der politische Liberalismus übernahm das Erbe des kirchlichen und damit auch die Gegnerschaft der erwachten kirchlichen Bewegung.

Der Kampf gegen den kirchlichen Liberalismus zeigt auch eine Entwicklung in der geographischen Verlagerung. Im Jahrzehnt zwischen 1830 und 1840 ist die Auseinandersetzung geographisch nicht beschränkt. Sie dehnt sich ziemlich gleichmäßig über ganz Baden aus mit einem gewissen Schwerpunkt in Freiburg und Offenburg. Nach 1840 verschiebt sich aber das Kampfgebiet über den Schwarzwald hinüber. Die aufklärerischen Stellungen diesseits erscheinen so gut wie gebrochen. In Freiburg herrscht die kirchliche Richtung; in Offenburg bahnt sie sich ebenfalls an und beherrscht nach Mersys Tod 1844 das Feld. Im mittleren und unteren Baden war der kirchliche Liberalismus nie so stark, mit Ausnahme vielleicht des Kapitels Heidelberg. Um 1840 erscheinen zwar noch einzelne tätige Vertreter der Aufklärung, wie Winterer in Mannheim. Winterer macht aber eine innere Wandlung durch zu einem entschiedenen Verfechter der kirchlichen Sache. Der kirchliche Liberalismus im Klerus Nordbadens war damit so ziemlich gebrochen.

Es ist deshalb nicht zufällig, wenn seit 1844/45 die Angriffe der kirchlichen Publizistik fast ausschließlich sich gegen die Kapitel Konstanz, Linzgau und die umliegenden richtet[282]). Ohne Zweifel war hier immer noch der Einfluß Wessenbergs lebendig. In Konstanz selbst war die Machtstellung kaum zu durchbrechen. Wessenberg, Kuenzer, Strasser und Kotz, zusammen mit dem politischen Liberalismus der Stadt, lie-

[281]) So die Freiburger Zeitung und die ‚Oberrhein. Zeit.'.
[282]) Z. 26, 1845, S. 154 f. u. 170 f.

zen die kirchliche Richtung nur schwer eindringen. Fr. X. Lender war lange Zeit der einzige, und dazu nicht einmal in seelsorgerlicher Stellung. Als Strasser 1846 starb, wandte man alle Mittel auf, um einen Mann der kirchlichen Richtung an seine Stelle zu bringen. Der Erzbischof drang nicht durch. Silv. Kotz, ein Jünger Wessenbergs, eines der publizistisch und agitatorisch tätigsten Glieder des kirchlichen Liberalismus, trat an seine Stelle[283]). Ähnlich lagen die Verhältnisse im Kapitel Linzgau, wo Dekan Wocheler von Überlingen an der Spitze der aufklärerischen Mehrheit des Kapitels die kirchliche Richtung beinahe drakonisch niederhielt[284]).

Der Kampf der kirchlichen Publizistik gegen diese letzten Stellungen des kirchlichen Liberalismus ist nur noch matt. Sein Untergang war ja sicher. Da konnte man seine letzten Jünger ruhig aussterben lassen. Der politische Liberalismus und Radikalismus der späteren vierziger Jahre trat jetzt an die Stelle des kirchlichen. Und diesem Gegner gegenüber durfte man keine Kräfte verschwenden.

---

[283]) War auch Mitglied des einstigen Schaffhauser Vereins. Eine ironisierende Charakteristik der Konstanzer Geistlichkeit der 40er Jahre: Z. 30, 1843, S. 1 f., 153 f., 160 f., 169 f.

[284]) Vgl. dazu Z. 30, 1842, S. 345 f.; anläßlich der Rongischen Wirren wundert man sich geradezu, daß bei den „schauderbaren" klerikalen Verhältnissen in diesem Kapitel nicht ganze Gemeinden zur neuen Sekte abfallen. Das verdanke man nur dem tief eingewurzelten katholischen Sinn des Volkes, das sogar seine Hirten halten müsse (‚Kath.' 1845, S. 503).

Wessenbergs spätere Stellung (seit etwa 1827):

Exkurs 1 (zu S. 14 ff.).

Die Bedeutung dieses Mannes für die kirchliche Linke, seine Stellung als Gegenpol der kirchlichen Bewegung und damit seine direkte und indirekte Beeinflussung auf ihre innere Entwicklung, verlangen eine ausführlichere Behandlung wenigstens der späteren Zeit Wessenbergs.

Wessenbergs publizistisches Wirken (Flugschriften und Zeitschriften) erreicht seinen Höhepunkt in den Jahren nach der kirchenamtlichen Tätigkeit, von 1830 bis 1849[1]). Sie umfaßt jetzt ein ganz anderes Gebiet als noch vor 10 oder 15 Jahren als es um die kirchliche Neueinrichtung Deutschlands ging. Im Flugschriftenkampf um seine kirchenamtliche persönliche Existenz in den Jahren 1817/18 hat er sich möglichst still gehalten und seine Freunde kämpfen lassen. Sein Hauptproblem wird in den Jahren nach 1830 immer mehr die Stellung Roms. Die überraschende Erstarkung des Papsttums und der papalen Tendenzen auf Kosten der episkopalen weckte immer wieder den alten Kämpen am Bodensee. Von seinen fünf kirchenpolitischen Flugschriften in dieser Zeit (Fl. 87, 89, 91, 92, 93) kreisen Nr. 87, 89 und 91 ausschließlich um diese zentrale Frage seines Lebens und auch in den anderen zwei kommt er oft genug auf seine prinzipielle Stellung zu Rom zu sprechen. Dazu kommt noch sein wissenschaftliches Hauptwerk, die vierbändige Konziliengeschichte, die der Herausstellung dieses Gegensatzes zu Rom dienen und ihn historisch-wissenschaftlich rechtfertigen sollte.

I. Wessenbergs antirömische Haltung.

Schon in seiner ersten Flugschrift von 1833 kommt der tiefe Groll gegen Rom zum Ausdruck. Die erste Ursache für all das Unheil, das über die Kirche in neuerer Zeit gekommen, sieht er in den Anmaßungen des römischen Systems. Selbst der Grund für den religiösen Niedergang liege hauptsächlich bei den „oberen Organen und ihren Einrichtungen", wie einst beim Ausgang des Mittelalters[2]).

Man kann Wessenbergs romfeindliche Haltung innerhalb vier Gegensatzpaare einfangen. Das erste ergibt sich aus seiner Grundanschauung über das

---

[1]) Die Ausführungen über Wessenberg beruhen auf bis jetzt wenig oder überhaupt nicht benütztem Material (Flugschriften, veröffentlichte und unveröffentlichte Briefe usw.) der Zeit nach 1827. Man hat sich bis jetzt sonderbarerweise um seine zweite Lebenshälfte fast gar nicht gekümmert.

[2]) Fl. 87, 32/33. „Die jetzige Zeit hat unstreitig mit der damaligen viel Ähnlichkeit" (S. 34).

Wesen des Christentum (s. unten S. 124 ff.): das reine, innerliche Christentum gegen das veräußerlichte Roms. „Will Rom, daß die Welt es glaube, Christus spreche aus seinem Munde, so darf es nichts sprechen, was nicht Christus selbst gesprochen hat oder hätte sprechen können. Der Fischering hätte dann freilich nur wenige Urkunden zu besiegeln, aber sie wären umso eindringlicher und gehaltreicher, voll Geist und Wahrheit wie des Petrus und Paulus apostolische Briefe". (Fl. 95, 171). Dem „Staatsklugen Geiste" Roms, der „stets das Gute behindert und nicht zu berechnendes Unheil gestiftet hat", stellt er die „evangelische Weisheit", deren „Reich nicht von dieser Welt ist" gegenüber (87, 35/36). Das Heil der Kirche liege nicht in den Konkordaten. Der Papst möge vielmehr „die in Vergessenheit geratenen Grundsätze des christlichen Altertums ... wieder ins Leben rufen und darauf eine wahre Eintracht zwischen der Kirche und dem Staate begründen" (89, 33). Die alten bitteren Enttäuschungen über die Einzelkonkordate der deutschen Länder, die er einst so sehr bekämpft hatte, bricht hier noch einmal durch[3]).

Ein anderer Gegensatz gehört in das Gebiet der Kirchenverfassung und kann kurz mit dem Begriffspaar Episkopalismus und Papalismus bezeichnet werden, in politischen Formen ausgedrückt kirchliche kollegiale Oligarchie gegen eine absolute Monarchie des Papstes. W. wendet sich gegen jede Überspannung und romfreundliche Interpretierung der Primatsidee und besonders der päpstlichen Unfehlbarkeit. Dieser Gegensatz ist ein Erbstück seiner Zeit und demgemäß zu beurteilen[4]). „Kein Individuum in der Kirche, und wäre es auch das höchstgestellte, ist unfehlbar in der Lehre. Eine solche Unfehlbarkeit werde zwar in den Schulen Roms gelehrt. Allein Rom ist nicht die Kirche", der allein die Unfehlbarkeit zukomme. (87,8). Indirekt spricht er sich immer wieder gegen den theologischen Ultramontanismus aus, der mit der Unabhängigkeit und Selbständigkeit der Staatsgewalt „unverträglich" sei[5]). Die Erklärung der Unfehlbarkeit des Papstes würde die mittelalterliche Weltmonarchie wieder herstellen. (95, 166).

Diese für die damalige Zeit weiter nicht auffallende Haltung beruht auf seinen Ansichten über den päpstlichen Primat, die ihre Wurzeln durch josephinisch-febronianische Anschauungen zurück zum Gallikanismus und bis zu den konziliaren Ideen des ausgehenden Mittelalters treibt. (Sein Hauptwerk gilt ja ihrer Verteidigung). Auch die vier Artikel der gallikanischen Kirche von 1682 finden in ihm einen warmen Vertreter. Rom habe diese nie verdammen können, „weil ihr Inhalt grundkatholisch und in den mildesten, ganz biblischen und kanonischen Ausdrücken abgefaßt ist". Überhaupt „gehört der Inhalt der vier gallikanischen Artikel für den Katholiken nicht zu den zweifelhaften Dingen, sondern zu den Wahrheiten, die auf klaren Bibelaussprüchen und den ehrwürdigsten Überlieferungen und Denkmälern der Kirche beruhen". Ja, er geht so weit, diese als Dogma aufzustellen und

---

[3]) Über Wess. und die Konkordate s. Radlspeck passim. Auch den deutschen Regierungen hat er es nie verziehen (Brief an Mittermaier 10. 4. 1838). Man vgl. auch Fl. 95, 172.

[4]) Selbst in der badischen kirchlichen Bewegung bis 1848 findet sich keine einzige Stimme zu ihren Gunsten (s. oben Kap. I, Anm. 15).

[5]) Jenaer Literaturzeitung 1845, S. 1110.

die ultramontanen Gegenmeinungen als unkirchlich zu verwerfen. Sie sind „nicht nur in vielen alten Kanones, sondern auch sehr bestimmt in den Beschlüssen der allgemeinen Konzilien von Konstanz und Basel verurteilt“[6].

Seine Primatsidee berührt demgemäß die unterste Grenze des Möglichen: es ist ein Ehrenprimat, vielleicht gerade noch der eines primus inter pares. W. war sich wohl selber nicht ganz klar. Neben der Anerkennung für die Notwendigkeit des päpstlichen Primats herrschen die scharf verurteilenden Stellen an Zahl bei weitem vor. Er nennt ihn einmal „das ehrenvolle Vermittleramt zur Befestigung der Einigkeit“. An E. Münch schreibt er in einem Brief, worin er sich gegen den „Kanonischen Wächter“ v. Alex. Müller[7] ausspricht: „Seinem Gang und seiner Tendenz kann ich nicht beistimmen. Da er den päpstlichen Stuhl bedroht, nicht bloß die Mißbräuche, die von Rom ausgingen oder dort Schutz fanden, verwirft, und da er das Kirchenregiment ganz der Staatsgewalt zuschiebt, so macht er sich auch die aufgeklärten Geistlichen abwendig, die den päpstlichen Primat als einen wesentlichen Bestandteil der kath. Kirchenverfassung ansehen und für das kirchliche Leben innergesetzliche Schranken in Anspruch nehmen, indem ohne Freiheit nichts Gutes gedeihen kann“[8].

Daneben aber geht der Kampf für die Reinigung der Primatsidee oft bis zu einer Schärfe, die nichts mehr übrig läßt. W. verlangt gemeinsame Behandlung der kirchlichen Angelegenheiten. Die aristokratische Form der Kirchenverwaltung entspreche der Aufgabe der Kirche am meisten und stehe auch dem „nach guten Gesetzen“ regierten Staat am nächsten. Politische, konstitutionelle Ideen werden als Ideal ins kirchliche Gebiet hinüber verpflanzt[9]. Die Päpste sollen nur die Vollzieher der durch die Gesamtheit beschlossenen Gesetze sein (95, 175). „Nicht die Fülle der Macht, wohl aber die Fülle der Liebe ist es, was die Kirche im römischen Stuhl erblicken will“ (95, 171). Im Anschluß daran werden alle alten episkopalen Forderungen wieder gebracht: Der Verkehr mit Rom darf nur durch den Bischof geschehen (95, 167). „Der Vasalleneid, den die Päpste von den Bischöfen fordern, ist ohne Zustimmung der weltlichen Gesetzgeber und Regenten eingeführt worden“ und muß abgeändert werden (95, 167/8). Der römische Index habe nur mit Bewilligung des Bischofs Geltung in seinem Sprengel (95, 168). Konkordate seien zwischen Konzil und Regierung abzuschließen, nicht zwischen Rom und den Staaten (95, 169).

Diese episkopalen Rechte habe der Staat gegen die Ansprüche Roms zu schützen, gegen die nur gemeinsames Handeln der Regierungen etwas ausrichten könne. Sie sollen verlangen, daß die höchste Disziplinarinstanz innerhalb der Kirchenprovinz liege. Rekurse nach Rom ohne Erlaubnis des Bi-

---

[6]) ebd. S. 1109.

[7]) Eine aufklärerische Zeitschrift (Z. 47). Der Brief ist ohne Datum (bei Schirmer, Nr. 203), zwischen 1831 und 1834 geschrieben (über den ‚Wächter‘ s. Kap. I, Anm. 37 u. 45).

[8]) s. Schirmer Nr. 203. Wess. will damit auch andeuten, daß seine antirömische Kampfstellung nur dem Mißbrauch des Primates gelten soll, nicht dessen Einrichtung als solcher (s. darüber unter dem vierten Gegensatzpaar).

[9]) So Fl. 95, S. 70. Die Stelle ist allerdings in erster Linie für die Verwaltung eines Bistums gemeint. Aber ohne weiteres auch für die Gesamtkirche geltend.

schofs sind nicht zu gestatten, die päpstlichen Vorbehalte den Bischöfen zu übertragen etc. (95, 172 ff.). Die Inanspruchnahme der Staatsgewalt für Wiederherstellung der episkopalistischen Kirchenverfassung nach dem Muster des modernen konstitutionellen Staates ist für W. selbstverständlich[10]), zumal es ihm für ausgemacht gilt, daß der kirchliche Absolutismus des Papstes notwendig auch die „Gefährdung der weltlichen Macht" mit sich führe (95, 169). Der Staat könne sich vor dieser Gefahr schützen, „indem er einem solchen, dem allgemeinen, gerechten und bleibenden Interesse aller Staaten zusagenden Organismus der kirchlichen Verwaltung in episkopalem Sinn!) die gesetzliche Sanktion erteilt und sein ganzes Ansehen darauf verwendet, daß die Kirche selbst ihn aufrecht erhalte, und daß jeder tägliche Angriff auf denselben, woher er immer komme, abgewendet und vereitelt wird."

Ob W. mit seinem Kampf gegen den mißbrauchten päpstlichen Primat letztlich ein Schisma erstrebte? Von kirchlicher Seite wurde es ihm immer wieder vorgeworfen; schon zu seinen Lebzeiten. Seine späteren Schriften und Äußerungen ergeben ein klares Nein, was allerdings nicht so einwandfrei von seinen früheren stürmischen Jahren gilt, namentlich während der Zeit Napoleons und Dalbergs. Bekannt ist seine Absage an Ronge 1845. Nörber bezweifelt allerdings die innere Aufrichtigkeit dieser Absage[11]).

Ebenso bekannt ist sein Brief an den „Wundertäter" Fürsten Alex. v. Hohenlohe mit seiner Beteuerung der kirchlichen Gesinnung[12]). Es fehlt auch nicht an anderen Selbstzeugnissen. In späteren Jahren spricht er das schöne Wort: „Jeder gutgesinnte katholische Geistliche… wird stets geneigt sein, seine persönlichen Interessen der Einigkeit und dem Frieden der Kirche zum Opfer zu bringen" (95, 179). Man wird die Aufrichtigkeit dieses Wortes nicht einfach bezweifeln können, selbst wenn man an sein Verhalten in der Konstanzer Bischofsfrage 1817 und sein unnachgiebiges Auftreten in Rom denkt. Er hat den letzten Schritt der Trennung von der Kirche nicht gewagt und wollte ihn aufrichtig nicht[13]). Noch stärker drückt er diese seine

---

[10]) Daß die badische Regierung anfangs durchaus von diesem Geiste durchdrungen war, wird sich später klar ergeben (Kap. III).

[11]) In seinem Artikel in Herders Kirchenlexikon. Die Absage an Ronge s. Schirmer Nr. 212: „Ihr Erscheinen unerwartet. Sie werden hier keinen Anklang finden. Sie beabsichtigen Stiftung einer neuen Gemeinde; damit ist die Sache für mich abgetan. Als Sie mir gegen den Unfug der Wallfahrt zum hl. Rocke schrieben, war die Sache anders. Mißbräuchen sind auch hier viele Leute abhold, aber auch der Stiftung einer Sekte. Mein Gewissen und meine Überzeugung verbieten mir, Ihnen ein Wort der Billigung zu sagen." (Schirmer bemerkt dazu: wahrscheinlich gekürzt. Der Brief ist nicht im Nachlaß, sondern in einem Verzeichnis über den handschriftlichen Nachlaß von Prof. Kreuz, Wessenbergs Vorleser!)

[12]) Veröffentlicht bei Schirmer Nr. 175.

[13]) Man vgl. zu diesem Abschnitt das Urteil des protestantischen Pastors Heinsius: „Trotz dieser Berührungen (mit dem Protestantismus) wäre es ganz falsch, bei Wess. eine irgendwie weitergehende Hinneigung zum Protestantismus suchen zu wollen… Wess. und alle Reformleute seiner Art waren trotz ihrer Konflikte mit Rom ganz bewußt Katholiken" (Henhöfer, S. 5).

Gesinnung auch in einem Büchlein über die Schwärmerei aus: „Alles, was auf Absonderung und Trennung abzielt, ist dem Geiste des Christentums fremd. Denn dieses dringt in allem auf Einigkeit im Glauben und in der Liebe, in der Lehre und in den Übungen, in der inneren und äußeren Verehrung Gottes. Möge man daher einsehen, daß im Bereiche des Christentums durch Trennung und Umwälzung keine gründliche Verbesserung bewirkt werde; daß dies nur in äußerer Eintracht mit der Kirche, wenn gleich diese selbst in Haupt und Gliedern der Reformen bedarf, gedeihlich ins Werk zu führen sei"[14]).

Darin besteht auch der große Unterschied zwischen ihm und Luther: Reformen nur in Einheit mit der Kirche! gegen jede Spaltung und Trennung! Eine eigentümliche Stelle über den Gehorsam und die Demut Wessenbergs gegenüber der Kirche findet sich auch in einem Schriftchen aus dem Jahre 1827: „Ehrfurcht und Folgsamkeit gegen die Kirche"... „Unaussprechlich ist die Seligkeit, welche schon hienieden demjenigen zu Teil wird, der sich der Leitung dieser weisen Mutter vertrauensvoll überläßt. Wie das Joch des göttlichen Stifters ist das Joch seiner Kirche sanft .... Experti sumus"[15]). Seine Flugschrift über den Kölner Konflikt mit ihren Vorschlägen über die Mischehenfrage unterstellt er „in Demut dem Urteil Eurer Heiligkeit und Ihres verehrungswürdigen Senats" (89, 22).

Allerdings vertragen sich Wessenbergs Reformen nicht mehr mit der Einheit der Kirche. Sie greifen in das Wesen der katholischen Kirche und sind für sie vernichtend in ihrer Konsequenz. Diesen inneren Widerspruch hat W. indessen nie gefühlt, wie es ihm ja überhaupt an theologischer und dogmatischer Klarheit mangelte. Auf radikal aufklärerischer Seite sah man diese Inkonsequenz Wessenbergs nicht gern und übersah sie unter Umständen geflissentlich. Sein angesehener Name als Kronzeuge war ja zu kostbar. Von radikalen katholischen Aufklärern bis zum politischen Radikalismus hat man immer mit Vorliebe W. als Vorspann benutzt, zu dessen nicht geringem Ärger und zum noch größeren seines gleichgesinnten Bruders, des liberalen österreichischen Ministers (cf. unten S. 13 ff.).

Interessant klingt z. B. was Jos. Beck, Wessenbergs Biograph und Bewunderer, in seinem Meister alles finden zu können vermeinte. W. habe das Schisma vermieden einzig aus Liebe zu Deutschland[16]): „Alles was in Deutschland die Gegensätze mehrt und schärft, statt sie zu mindern und zu versöhnen, schien ihm vom Übel. Sein christliches Bewußtsein, sein patriotischer Sinn waren daher neuen Sektenbildungen und der Religionsmacherei, aber auch dem religiösen und kirchlichen Indifferentismus", der nicht zur Erstarkung des deutschen nationalen Lebens diente, entgegen. (Biogr. 506). Trotzdem habe W. letztlich eine einheitliche rom- und luther-

---

[14]) Fl. 88, 177. Man vgl. dazu auch die Stelle in seiner Konziliengesch. I, § 6: „Der von Herzen Demütige wird lieber alles leiden als eine Spaltung der Kirche Gottes begründen." (Man vgl. auch die Stelle auf S. 103).

[15]) in: „Christliche Betrachtungen zur Vorbereitung auf die Feier der Auferstehung des Herrn". Konstanz 1827, S. 102.

[16]) Also nicht, weil er den päpstlichen Primat als „einen wesentlichen Bestandteil der kath. Kirchenverfassung" ansah, wie Wess. es doch selber ausdrückt (s. oben S. 103).

freie deutsche Kirche gewollt, die er allein durch allmähliche Bildung und Erziehung des Volkes erwartete (ebd. 510/11). „Das Vaterland steht höher als (theologische) Meinungen, und Christus unendlich höher als Papst und Luther". So interpretiert Beck seine eigenen Wünsche und Ansichten radikal in Wessenberg hinein (ebd. 513). Man kann nicht leugnen, daß darin eine konsequente Weiterführung Wessenbergs liegt. Und im Stillen haben es die kirchlichen Linksradikalen schmerzlich empfunden, daß ihr Führer diese Folgerungen nicht mehr zog. 1845 schrieb Schreiber nach seinem Übertritt zu den Deutschkatholiken an W., der ihm diesen Abfall vorgeworfen hatte: „Die Überzeugung, daß ohne Selbständigkeit der deutschen Kirche niemals eine bessere Zukunft bevorsteht, haben zum großen Teil Sie selbst mir verschafft, sowohl durch Ihr großes Werk über die Kirchenversammlungen, deren Ergebnis für jede Verbesserung Rom auf Null brachte, als durch Ihr eigenes Schicksal... Ohne Ihre indirekte Aufforderung würde ich diesen Gegenstand gar nie berührt haben. Aber so muß ich es sagen, daß es mich tief, ja sehr tief schmerzt, Sie unter den Gegnern der deutschen katholischen Kirche zu erblicken, für deren Vorbereitung und Entwürfe Sie unter nicht immer günstigen Verhältnissen so tätig waren, und die jetzt bei der erwachten allgemeinen Teilnahme dafür eine kräftige Mitwirkung zur wirklichen Ausführung von Ihnen erwarten durfte"[17]). Das waren wohl bittere Wahrheiten für W. und konnten ihm wohl das Verständnis dafür beibringen, warum er in Rom und bei der erwachenden katholischen Bewegung auf erbitterten Widerstand stieß.

Ein weiterer Gegensatz zu Rom liegt im Politischen. Wessenbergs politischer Liberalismus steht gegen das antiliberale autoritäre Rom. Auf diesem Gegensatz beruht eine eigene Flugschrift (Fl. 87). Der Anlaß dazu lag in der päpstlichen Verurteilung Lammenais' wegen dessen unbeschränkter Annahme der politischen Theorien und Forderungen des Liberalismus (Enzyklika vom 15. 8. 1832). Die Schrift Wessenbergs ist scharf bis zur Maßlosigkeit. Gleich zu Beginn wird mit radikaler Kürze der Satz aufgestellt: „Die Stellung zum Zeitgeist... wird von Rom sehr mißkannt..., ein öffentliches Unglück". Rom „verrücke den Gesichtspunkt", aus dem man alles beurteilen müsse (nämlich nicht schroffes Abweisen der modernen Ideen, sondern „demütige Selbstverleugnung" (87, 35). Das Heil der Kirche liege im innigen Anschluß an die Bestrebungen der Völker nach bürgerlicher und politischer Freiheit (6). Lammenais hätte sich nicht blind unterwerfen, sondern dem Papste widersprechen und ihn belehren sollen (8). Der Hirtenbrief sei „eine Kriegserklärung gegen unveräußerliche Rechte der Menschheit"... (9). Schon dieses Schlagwort zeigt deutlich, wie tief er sich die Ideen der französischen Revolution und des Liberalismus angeeignet hat. Aus den gleichen Ideen heraus erhebt er seine Stimme für unbedingte Gewissensfreiheit, die er durch Rom bedroht sieht[18]).

---

[17]) Weff. Bibl. Konstanz 2. 2. 1846.

[18]) Ebd. S. 18. Seine Forderung unbedingter Gewissensfreiheit ist mit der kath. Lehre nicht mehr vereinbar. Denn sie geht aus seinem konfessionellen Indifferentismus (s. unten S. 121) hervor, wie überhaupt diese bezeichnende Forderung des 19. Jahrh. darin ihren Nährboden hat. Sie geht weit über die bürgerliche Toleranz, die auch die kath. Kirche gewahrt wissen

Für die liberalen Gefühle Wessenbergs mußte die legitimistische Politik Gregors XVI., der Bund von Thron und Altar, ein nicht geringes Ärgernis sein. Rom wird geradezu Verrat an der Freiheit der Völker vorgeworfen. Einst habe es die Völker gegen die Tyrannen in Schutz genommen, jetzt umgekehrt, je nach dem Vorteil. Heute mache sich Rom zum „Verbündeten des Absolutismus“ und wolle „aus der unbeschränkten Throngewalt ein Bollwerk“ der kirchlichen Macht sich schaffen, „um zur vorigen Machtvollkommenheit und Suprematie wieder emporzusteigen“. (21).

Wess. geht schließlich so weit, dem Geiste Roms das moderne Zeitbedürfnis diametral entgegenzusetzen und gibt klar zu erkennen, wem von beiden er den Vorzug gibt. Das moderne Zeitideal wird dem mittelalterlichen, verkommenen Ideal Roms entgegengestellt. „Jenes fordert gesetzliche Freiheit und Gewährschaften dafür, dieses verlangt unbedingte Unterwerfung unter die Gewalt und den Gewissenszwang. Jenes fordert Fortschritt in allen Fächern des Wissens und Lebens, dieses verlangt Stillstand. Jenes fordert Erneuerung des Veralteten und Wiedergeburt im Geiste, dieses verwirft jede Neuerung und dringt auf den Buchstaben“ (23). Eine solche „Kriegserklärung gegen den Zeitgeist“ werde diesen nicht bessern. „Wäre es für den Hl. Vater nicht weit geziemender und zuträglicher gewesen, den Weizen vom Unkraut zu sichten, das Gute, was der Zeitgeist enthält, mit Dank gegen die Vorsehung anzuerkennen und zu benützen... Es ist aber ein wahrer Unstern, daß Rom schon seit langem zur klaren Einsicht des sittlichen, geistigen Charakters der Zeit nicht mehr gelangt“ (24)[19].

Die wenigen Andeutungen weisen deutlich auf den Zusammenhang von Wessenbergs antirömischer Geisteshaltung mit dem politischen Liberalismus hin[20]. Eigentlich liegt hier die tiefste Wurzel auch für die andern gegen-

---

will, hinaus. — Auch die Pressefreiheit findet in ihm einen Anwalt, da die „Wahrheit ja doch siegen müsse“ im freien Meinungskampf; (aber für eine geregelte Pressefreiheit, nicht für eine schrankenlose; also ganz im Sinne der Frühliberalen!) (Fl. 87, 18/19). „Den Senatoren des Vatikans scheint immer noch zur Zeit von der Freiheit nichts bekannt zu sein als die Nachteile, die aus ihrem Mißbrauch entstehen könnten. Nur dafür haben sie Augen“ (S. 23).

[19]) Aus der gleichen liberalen Grundhaltung verurteilt Wess. auch das Breve an die polnischen Bischöfe im Juli 1832, dieses „schneidende Verdammungsurteil“ gegen die polnische Revolution (27). Diesen „Mißbrauch der päpstlichen Gewalt“, da es die „Menschenwürde in ihrem innersten Wesen bedroht und verletzt“. „Es verrate den Kanzleistil der römischen Kurie. Es hat den Geruch des Eisens, aus welchem das Glaubensgericht Galileis Ketten schmiedete“ (29/30). Das Ganze sei ein hinterlistiger Dolchstich gegen die edle polnische Nation, ein Buhlen mit dem siegreichen Machthaber „zur Begründung einer unbeschränkten Herrschaft“ (27/28). So entfremde sich Rom die Völker. (30).

[20]) Auf seine rein politischen Ideen und Auffassungen kann im Rahmen dieser Arbeit nicht eingegangen werden. Es genügt, auf den Zusammenhang von kirchlichem und politischem Liberalismus bei Wess. hingewiesen zu haben.

sätzlichen Haltungen Wessenbergs gegen Rom. Auch Wessenbergs Feindschaft gegen das autoritäre Rom scheint mir auf dieser zeitbedingten liberalen Apotheose beruht zu haben, nicht so sehr auf theologischen Gründen. Seine episkopatische Gegensatzstellung ist bei näherem Zusehen mehr konstitutionalistisch gefärbt, also vom Frühliberalismus her bedingt. Er ist überzeugt, daß, wie auf staatlich-politischem Gebiet der Absolutismus sein Ende gefunden, auch eine Zeit kommen müsse, „wo man zur Erkenntnis erwachen werde, daß es auch im Kirchlichen eine Torheit sei, die Urbilder in den Finsternissen des Mittelalters zu suchen" (an Rotteck 2. 6. 1840)[21]).

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich bei Wess. ganz selbstverständlich eine vierte antirömische Stellung der Reformgegensätze. Das starre Rom hat die Zeichen der Zeit nicht erkannt, ja steht vielfach gegen den Zeitgeist. Rom ist deshalb in hohem Grade reformbedürftig. (Weiter unten wird über diesen zweiten Brennpunkt im Leben Wessenbergs eingehender zu sprechen sein; hier nur, insoweit er dadurch in Gegensatz zu Rom kam.) Seine kirchenamtliche Reformtätigkeit hatte ihn in scharfen Konflikt mit Rom gebracht. Später milderte sich dieser Gegensatz zu einem publizistisch-abstrakten. Er übernahm die Forderung der alten konziliaren Zeit nach Reform an Haupt und Gliedern voll und ganz, und zwar mit immer stärkerer Betonung der Reformbedürftigkeit des Hauptes und der gesamten Hierarchie, nachdem ihm die Möglichkeit zur Reform an den „Gliedern" durch Abgabe seines hierarchischen Amtes genommen war und er selber nicht mehr zur reformbedürftigen Hierarchie gehörte.

Die Reformbedürftigkeit des Papsttums im Sinne Wessenbergs (im Gegensatz zur Zeit um 1500) war keine sittliche und individuelle. Sie wurzelt viel tiefer, im ganzen dogmatisch-kirchenrechtlichen System des in der Gegenreformationszeit erstarkten Papsttums: in den kurialen Bestrebungen der Neuzeit. Wessenberg faßt es unter den zeitüblichen Schlagworten Ultramontanismus oder Jesuitismus zusammen. Rom und der päpstliche Stuhl muß vom Jesuitismus wieder befreit werden, wenn die Kirche nicht untergehen soll. In der Flugschrift von 1847 (Fl. 91) verlangt er von Pius IX. geradezu die Abschüttelung dieses Ordens von sich und von der Kirche. „Man darf nur dann ein nachhaltiges, ersprießliches Ergebnis sich versprechen, wenn mit den politischen Reformen (Anspielung auf die liberalen Reformen Pius' IX. nach seinem Regierungsantritt!) eine gründliche Verbesserung der Bildung des Volkes und namentlich der Geistlichkeit gleichen Schritt halten würde und insbesondere, wenn der römische Hof von dem verderblichen Einfluß des ihn umlauernden Jesuitenordens sich gänzlich frei zu machen wisse..., der den innersten Lebenskeim des Christentums durch pharisäischen Sauerteig vergiftet hat und fortwährend bestrebt ist, ein Gemisch von gesetzlichem Judentum und neuem selbstgeschaffenem Heidentum der schlimmsten Art an die Stelle der Religion des Geistes, der Liebe und Wahrheit zu setzen." Die in Rom beschrittene Bahn kann „nur abwärts führen und wird Verderben bringen über alle, die

---

[21]) Schirmer Nr. 207.

folgen“[22]. „Nur ein zweiter Ganganelli könnte von Rom aus den katholischen Angelegenheiten eine Richtung geben, wie das wahre Interesse der Religion und Kirche sie erfordert. Aber Ganganelli steht jetzt bei der Kurie ebensowenig im Geruch der Heiligkeit als Kaiser Joseph II. bei den jetzigen Machtübern in Wien“. (3. 3. 1846)[23].

Solche Urteile grenzen an Einseitigkeit und Parteilichkeit. Rom kann überhaupt nichts Gutes mehr hervorbringen. Als sich Mittermaier in einem Brief anerkennend über den Schweizer Nuntius[24] äußerte, konnte Weſſ. seinen Unmut nicht verbergen: „Wie haben Sie aber in dieser Beziehung (d. h. für die Sache der Reform) von einem päpstlichen Nuntius etwas erwarten können? Diese Herren sind in der Geistesrichtung alle von einem Schlag, wenn auch der eine oder andere mildere Formen hätte“. Auch Wessenbergs Lebenswerk, die Konziliengeschichte, baut auf dieser These auf: von Rom haben wir nichts Gutes zu erwarten. Es verhindert nach Möglichkeit jede gesunde Reform. Diesen Eindruck hat das Werk überall bei Protestanten wie Katholiken gemacht, bei liberalen wie bei ultramontanen Katholiken[25]. Begreiflich, wenn Weſſ. scharf gegen den Anspruch Roms: keine Reform in der allgemeinen Kirchendisziplin (Zölibat, Ritus etc.) ohne den Papst, auftritt. Das sei „eine römische Behauptung, wofür kein Beweis beigebracht wird und die schon hundertmal widerlegt worden ist. Jetzt kommt sie vier Jahrhunderte zu spät“ (87, 14).

Weſſ. war sich natürlich der Schärfe seiner romfeindlichen Verdammungsurteile bewußt und empfand immer wieder das Bedürfnis, seine sensationellen Schritte moralisch zu rechtfertigen. Die „Wahrheit“, das Wohl und der Bestand der Kirche verlangt diesen Kampf. Bei Weſſ. kommt noch das echt liberale, neuzeitliche Moment hinzu: Verteidigung der „unveräußerlichen Rechte der Menschheit ... Daher darf und muß der Christ seine Stimme erheben, damit die Wahrheit, die allein katholisch ist, nicht Abbruch leidet. Man muß eine Berufung vom übel unterrichteten Papst an die Kirche richten“ (87, 9). Es schmerze zwar den Katholiken, dem Papst „im Angesicht der Welt widersprechen zu müssen“. Aber „hier wäre Schweigen Verrat“.

Man wird auch hier an der inneren Aufrichtigkeit und Überzeugung Wessenbergs nicht zweifeln dürfen. Seine Opposition war ihm Gewissenspflicht. Schon damals in Rom 1817 und auch jetzt wieder. Die Kirche könne von ihren Mitgliedern nicht blinden Gehorsam verlangen. „Vielmehr entbindet der Gehorsam, den sie verlangt, niemanden von der Pflicht, gewissenhaft seine Überzeugung gegenüber den kirchlichen Obern auszusprechen. Nur können die letzteren verlangen, daß dies in einer Weise geschehe,

---

[22]) Der ganze Kampf gegen die Jesuiten zeigt übrigens, daß Wessenbergs Reform „an Haupt und Gliedern“ wesentlich anders gemeint war als einst die „Centum gravamina“, die ja vor allem den sittlichen Niedergang der Hierarchie bekämpfen wollten, und den ja auch der Jesuitenorden bekämpfte.

[23]) Wie Weſſ. solche leidenschaftliche Sätze bei seiner immer wieder gepredigten christlichen Liebe schreiben konnte, ist unerklärlich.

[24]) Girolamo d'Andrea, als Kardinal 1868 gestorben.

[25]) Man vgl. nur den obigen Brief von Schreiber (s. S. 106 f.) und die später zu erörternde Kritik der kirchlichen Kreise.

welche die Achtung für das Ansehen der Kirche nicht verleugnet. Die Pflicht hierzu wird jeder gutgesinnte Katholik, vorzüglich jeder gutgesinnte kath. Geistliche anerkennen“ (95, 179). Wess. war überzeugt, diesen Grundsatz immer befolgt zu haben. Seine maßlosen Urteile waren in seinem Sinn eben keine. Er glaubte ein scharfes Messer an die vermeintlichen Auswüchse anlegen zu müssen. Seine ganze antirömische Haltung wurzelt letztlich in der tiefen Überzeugung von der Reformnotwendigkeit der kirchlichen Institution. Wir kommen damit auf den zweiten Brennpunkt seines späteren Lebens.

II. Wessenbergs Reformideen.

Es kann sich hier nicht darum handeln, Wessenbergs Reformtätigkeit auf sittlich-religiösem Gebiet zu schildern mit ihren Erfolgen und Mißgriffen, nach Wert oder Unwert zu prüfen. Nicht diese Seite Wessenbergs mit ihren vielen Verdiensten hat die Reaktion auf den Plan gerufen. Seine religiöse Schriftstellerei z. B. fand bei der katholischen Bewegung immer wieder Anerkennung (Kap. I, S. 52). Zudem gehört die Reformtätigkeit eigentlich in die kirchenamtliche Zeit des Freiherrn, also vor 1827. Nicht in dieser Reformrichtung — damit meine ich die verdienstvolle Seite der Aufklärung — liegt das Bezeichnende des kirchlichen Liberalismus, sondern im Ansturm gegen kirchliche Einrichtungen, wie Zölibat, kirchliche Mischehenpraxis, Ritus, Sakramente, Synoden etc., im Bestreben diese alten kirchlichen Bestände aufzulockern, von der alten sogenannten Starrheit und Gebundenheit zu befreien und nach den Zeiterfordernissen umzugestalten. Seine Parole lautet: weg mit der alten kirchlichen Verfassung und eine freiheitliche an ihre Stelle.

Es ist nun gar nicht zu leugnen, daß sich bei Wess. nach 1830 der Schwerpunkt seiner Reformtätigkeit vollständig im Sinne kirchenrechtlicher Reformen verschiebt. Zuerst Reform der Einrichtungen! Dann wird die so notwendige sittliche Reform überhaupt erst möglich. Das ist der Grundton aller Reformforderungen Wessenbergs, wie der gesamten Aufklärung. Zuerst muß Verschiedenes fallen, und auf diesen Ruinen kann erst neues Leben erblühen. Hier beginnt die Geburt der kirchlichen Gegenbewegung. Ähnlich wie damals, als Luther vom Kampf gegen die Mißstände zum Vorstoß gegen die Institutionen der katholischen Kirche überging, die katholische Reaktion ins Leben trat, so rief Wess. und die Aufklärung die zweite „Gegenreformation“ der neuzeitlichen Geschichte herauf.

Allgemeine Reformnotwendigkeit der Kirche in ihren Einrichtungen lautet Wessenbergs Lieblingsthese, die er in allen möglichen Wendungen abwandelt. Noch um 1853, als die sittliche und geistige Erneuerung des katholischen Klerus schon weite Fortschritte gemacht hatte, aber die alten kirchlichen Einrichtungen immer noch weiter blühten, schreibt er: „Nur ein Blinder oder Verblendeter kann dermalen im Ernste das Bedürfnis von durchgreifenden kirchlichen Reformen in Abrede stellen... um den bedrohlichen Fortschritten des Unglaubens und den Strom der

Leichtfertigkeit zu dämmen“ (95, 191). Genau wie zwanzig Jahre vorher: nur eine „gründliche Reform“ der Disziplinareinrichtungen durch die Synoden kann helfen (87, 36). Sein Lebenswerk über die Konzilien glaubt, das „unabweisliche Bedürfnis einer unaufhörlichen Bekämpfung der Ausartungen und Mißbräuche...“ nachgewiesen zu haben. „Nur ein starkblinder oder ganz verblendeter Katholik kann meines Erachtens jetzt die Notwendigkeit einer solchen Verbesserung mancher kirchlichen Zustände bezweifeln“ (an Mittermaier 6. 11. 1845).

Diese allgemeine Reformnotwendigkeit wird auf die verschiedenste Weise begründet. Letztlich treffen sich alle in dem einen Grundton: Wiederherstellung des reinen, ursprünglichen Christentums. „Die in Vergessenheit geratenen Grundsätze des christlichen Altertums“ müssen wieder ins Leben gerufen werden (89, 33). „Der echte, reine Katholizismus“ muß wieder durchdringen. Beseitigung der „Entstellungen, Runzeln und Makeln“ im Antlitz der Kirche[26]).

Neben dieser positiven Begründung geht eine mehr negative: die Kirche kann nur durch diese gründliche Reformen erhalten und gegen Angriffe geschützt werden. Also Schutz und Abwehr! „Für notwendig halte ich sie nicht nur, damit ein tieferer Verfall und ein weiteres Verderbnis im Schoße unserer Kirche selbst, sondern auch damit eine Auflösung des Christentums außer unserer Kirche verhindert, und damit Europa vor Erneuerung von Religionskriegen und dem Einbruch einer neuen Barbarei bewahrt werde“ (an Mittermaier 6. 11. 1845). Diese kirchenrechtlichen Reformen sind im Sinne Wessenbergs das wirksamste Mittel, „die Gefahr des Umsichgreifens des sogenannten Deutsch-Katholizismus“ zu bannen, eine nachdrückliche Mahnung an „die Leiter in Staat und Kirche, zu einer guten Reform der Kirchenzustände die Hand zu bieten“[27]). „Nach meiner Überzeugung hätte die katholische Kirche vom sogenannten Deutsch-Katholizismus nichts zu befürchten, wenn ihre Vorstände sich nur ohne längeres Zaudern erklären, alle gesetzlichen Mittel anwenden zu wollen, um alles Mißbräuchliche und Ungehörige in der Kirche zu beseitigen“ (an Mittermaier 14. 4. 1846).

Wessenberg will aufrichtig durch seine Reformen letztlich nichts anderes als den „größten Vorteil für die Religion und ihre Bekenner“ (an Mittermaier 6. 11. 1845), „eine wirksame Förderung christlichen Sinnes und christlichen Lebens“ (95, 192). Trotz der Forderung nach „gründlichen Reformen“ will Wess. deshalb doch nicht zum Revolutionär werden. Alles soll mit „gesetzlichen Mitteln“ geschehen, nicht durch Gewaltakte einzelner, sondern die rechtmäßigen kirchlichen Obern sollen die Reform vollziehen[28]).

---

[26]) An Mittermaier 24. 1. 1846 und 3. 3. 1846. Vgl. dazu Fl. 89, 23 f.: Man möge zuerst die vielen „Runzeln und Makeln“ aus dem Antlitz der Kirche entfernen. Das sei das beste Mittel für die „wahre Wiederverherrlichung“ der kath. Kirche, nicht durch Streittheologie und Unduldsamkeit in der Mischehenfrage.

[27]) An Mittermaier 6. 11. 1845. Übrigens ein bei allen Aufklärern beliebter Vorwand, mit dem Schreckgespenst des Rongetums ihr Vorgehen zu rechtfertigen. Man vgl. nur die Synodenpetition Kuenzers (s. Exkurs 4, S. 146).

[28]) Fl. 87, 13/14. Allerdings in episkopalem Sinne. Der Bischof kann auch gegen den Willen Roms Einrichtungen für sein Bistum abschaffen.

Man müsse sie nur von dieser Notwendigkeit überzeugen. Er will das Wesen der Kirche durchaus nicht umstürzen. „Die Grundlagen und Grundeinrichtungen der Kirche sind vortrefflich und brauchen nur in ihrer Reinheit aufgefaßt und von den trübenden Elementen, die sich nach und nach angesetzt haben, gereinigt zu werden, um in Zukunft immer mehr anerkannt zu werden und stets herrlichere Früchte zu bringen" (an Mittermaier 6. 11. 1845). Seine Reform will „innerhalb der Schranken kanonisch-gesetzlicher Ordnung" bleiben (ebd.). Er will „kanonische Beseitigung" der Mißstände (an Mittermaier 3. 3. 1846).

Wessenbergs Stellung in der Reformfrage will bewußt eine Mittelstellung sein zwischen den zwei Extremen. Die beiden radikalen Parteien sind nach ihm die kirchliche Reaktion, d. h. die Ultramontanen, und die kirchliche Revolution, d. h. die radikale Aufklärung, die auch vor den Dogmen bewußt nicht Halt machen will. Beide sind eine Gefahr für das Reformwerk und damit für den Bestand der Kirche. Er verurteilt deswegen auch jede kirchliche Parteiung, da jede Partei eine Gegenpartei hervorruft, Gegensätze und Extreme schafft[29]).

Wess. formuliert einmal seine Zwei-Frontenstellung so: „In Hinsicht der Religion haben wir jetzt vorzüglich die Verachtung alles Glaubens an göttliche Dinge, das Setzen des Buchstabens an die Stelle des Geistes und bloßer Formen an die Stelle der Gesinnung und die pharisäische Heuchelei in allen Gestaltungen zu bekämpfen" (an Mittermaier 19. 12. 1847)[30]). Er selber idealisiert sein Konzilienwerk als „jedem Parteigeist fremd und jedem Extrem abhold". „Eine ernsthafte Beherzigung des reichen Inhalts ... dürfte daher auch weit besser als alle polemischen Streitschriften ... dem Unheil zu begegnen geeignet sein, womit Deutschland sich einerseits durch den um sich greifenden Geist liebloser Unduldsamkeit, andererseits durch ein ungeregeltes Streben nach willkürlichen Gestaltungen des Christentums bedroht sieht" (an Mittermaier 3. 3. 1846)[31]).

Oben wurde angedeutet, daß Wess. seinen Hauptfeind nicht links, sondern rechts sah. Wohl gibt er ausdrücklich seine Ablehnung des Deutsch-Katholizismus kund, „ein Luftgebilde ohne alle haltbare Grundlage" (an Mitter-

---

[29]) (Fl. 88, 29/30). Man wird allerdings die Zweiteilung Wessenbergs innerhalb der Kirche nicht anerkennen können: das linke Extrem war schon außerhalb der Kirche. Tatsächlich haben sich hier die Grenzen noch zu Lebzeiten Wessenbergs verschoben: Ausschaltung der kirchlichen Radikalen. Zum linken Extrem (innerhalb der Kirche) wurden jetzt die Aufklärer unter der geistigen Führung Wessenbergs, zum rechten die starren Ultramontanen; in der Mitte standen die Gemäßigten, deren Typ Hirscher ist.

[30]) Man merkt schon hier, in welcher Richtung Wess. seine eigentliche Kampfkraft verwenden will. Es geht nach rechts. Er hat nie schärfere Worte gefunden als gegen die Ultramontanen. Wir werden noch darauf zurückkommen. Die kirchliche Revolutionspartei hat ja auch in ihm nicht so sehr einen Gegner, als vielmehr einen Freund sehen wollen (s. darüber die Briefe Joh. v. Wessenbergs).

[31]) Auch hier wählt er wieder eine kirchliche Mittelstellung zwischen den Antikirchlichen und den Ultrakirchlichen und gerade deshalb ist es keine kirchliche Mittelstellung mehr.

maier 6. 1. 1845). Er sieht in dieser Sektenbewegung etwas völlig Überflüssiges und neue Zersplitterung, die mit dem Katholizismus nichts mehr zu tun habe (ebd.). Aber unter der Decke möchte er ihr doch möglichst viele Vergünstigungen zuschieben, namentlich auf staatlich-politischem Gebiet. Er ist selbst beim katholischen Oberkirchenrat in diesem Sinne tätig[32]). Er erklärt sich auch durchaus einverstanden mit den Forderungen der Motion Zittel[33]) und hätte nur gewünscht, daß man behutsam vorgegangen wäre, um jeden unnötigen Krawall zu vermeiden. Die Regierung hätte der Motion durch einen entgegenkommenden Gesetzesentwurf zuvorkommen sollen. Jeder Schein von Religionszwang sei fernzuhalten. Die Sekte sei zudem keine eigentliche Gefahr für die katholische Kirche. Wess. hat an der Motion Zittel, die das katholische Volk so empört hat (s. Kap. II), und am Verhalten der Kammer nichts anderes zu tadeln, als die „Form ihres Auftretens". Bei der neuen Kammerbehandlung der Sache werde die radikale Opposition nur einen Erfolg erringen, wenn sie „den Geist der Mäßigung walten läßt und es sich zur Aufgabe macht, alle schroffen Äußerungen zu vermeiden, die für viele verletzend und nur dazu geeignet sind, eine leidenschaftliche Aufregung im Lande hervorzubringen, die dem Wahren und Gerechten nur hinderlich sein könnte" (an Mittermaier 14. 4. u. 29. 4. 1846).

Eine solche versöhnende Geste hat Wess. der streng kirchlichen Partei gegenüber nie gefunden und hat damit deutlich gezeigt, wo er eigentlich stand. In vielen Punkten wollte er doch grundsätzlich, was die radikale Linke wollte, nur liebte er gemäßigtere Methoden. Man wird von hier aus seine schneidenden Urteile gegen die streng kirchliche Richtung in ihrer Bedeutung besser verstehen können. Zwischen den beiden war keine Versöhnung möglich, weil b e i d e n, auch Wessenberg, die Mittelstellung fehlte[34]).

Man darf aus dieser bewußt betonten Mittelstellung zwischen den zwei Parteien nicht den Schluß ziehen, Wess. habe nun eine eigene Mittelpartei begründen wollen. Er haßte alles, was nach Schablone und aufgezwungenem Parteigehorsam aussah. Das vergrößere nur die Aufregung und erweitere die Spaltung. „Jedem Parteigeist fremd", dieses Wort kann man über das Leben dieses Mannes schreiben. Sein gleichgesinnter Bruder Johann wird nicht müde, in seinen Briefen immer wieder auf diese unbedingt notwendige zwischenparteiliche Stellung hinzuweisen. So warnt er ihn, am Petitionensturm gegen Zittel teilzunehmen, der als unnötig und schädlich abgelehnt werden müsse, weil „parteigefärbt". Überhaupt soll er in der Rongeschen Sache sich möglichst still verhalten. „Die geistlichen Herren dahier möchten gar zu gerne, daß du dich über die Sache auch öffentlich aussprichst, welches aber deine Stellung der Unabhängigkeit ganz verändern und nur allgemeine Polemik hervorrufen würde, deren Ende nicht abzusehen... So wie du jetzt stehst, kann dir niemand etwas anhaben und bleibst stark. Wie du dich immer aussprechen magst, würden sich Stürme erheben... Silence est

---

[32]) Beispiele für die kirchenpolitische Tätigkeit Wessenbergs finden sich in Kap. IIIa u. IIIc.

[33]) Die Motion Zittel im badischen Landtag von 1845 verlangte staatliche Gleichstellung der Sekte Ronges mit den beiden christlichen Konfessionen.

[34]) Über Wessenbergs Haltung zu der strengkirchlichen Richtung S. 115.

aussi une puissance"[35]. „Unbezweifelt ist, daß sich eine gewisse Anzahl unter dem Schild deines Namens gruppieren möchte, um eine Partei zu konstituieren. Hierzu ist aber der Augenblick nicht günstig, sowie jede Manifestation gefährlich" (Nr. 447: 15. 11. 1845). Johann sieht mit Besorgnis, wie man immer wieder von links her versucht, den Namen Wessenberg zu mißbrauchen[36].

Kein Wunder, wenn Wessenberg das große Hindernis für die Reform in den kirchlichen Parteiungen sieht (95, 191). Denn jedes Reformstreben muß fern von „aller Eitelkeit und Herrschbegierde" sein und bei sich selbst beginnen. Jede gewaltsame, revolutionäre und geräuschvolle Reformbewegung der beiden Parteien links und rechts mache die wahre Reform nur unmöglich. Das einzige Mittel sei die stille Beratung der Gesamtheit (95, 194/195). Deshalb Wessenbergs Ruf nach „einer Macht, die über den Parteien steht", damit sie die große Reform vermittle (95, 191). Diese Macht sieht aber Wess. nicht im Papsttum (das ja selber Partei ist), sondern im Staat (95, 196/197).

Die größten Reformhindernisse sind aber für Wess. nicht gleichmäßig zwischen links und rechts verteilt. Der Feind aller Reform steht rechts. Die radikale Linke will ja auch Reform, zum größten Teil sogar in den gleichen Punkten wie Wess. Aber ihre grobschlächtigen Reformen schaden nur und rufen nach der ultramontanen Gegenbewegung, gerade das, was Wess. verhütet wissen will. Oder wie Johann v. Wess. es einmal ausdrückt: „Jetzt ist nichts Klügeres zu tun, als bessere Zeiten abzuwarten und der ultramontanen Partei keine Veranlassung zu geben, noch dümmere Streiche zu tun, welche die Konfusion noch vermehren würden"[37]. Der Gegensatz zur Linken ist also nur ein mittelbarer, ein methodischer, kein unmittelbarer und prinzipieller. Sie baut ja dem eigentlichen Feind, wenn auch unwillentlich, Brücken und Festungen, und nur deswegen muß sie auch bekämpft werden, obwohl ihr Reformprogramm mit dem eigenen weite Strecken einig geht.

Der große Feind der Reform ist der wiedererstandene Jesuitenorden[38]. Gegen Rom und das Papsttum wahrt Wess. immer noch die anständige Form; für die Jesuiten aber hat er nur unauslöschlichen Haß.

---

[35] Nr. 432 vom 7. 1. 1845. S. auch Nr. 452 vom 24. 11. 1845: „Es gibt Zeiten, wo die beste Erklärung der Gesinnung im Stillschweigen liegt, und in einer solchen Zeit leben wir jetzt." In Nr. 454 vom 27. 11. 1845 heißt es: „Dein Stillschweigen wird am besten beiden Parteien imponieren. Jede Erklärung muß eine unnütze Polemik herbeiführen. Die Römlinge möchten vorzüglich eine solche provozieren. Das ist mir ganz deutlich."

[36] Versch. Briefe, bes. Nr. 449. Auch Wess. empfand deutlich diese Schwierigkeit (an Mittermaier 24. 1. 1846, veröff. bei Kleinschmidt „Deutsche Revue" 1912).

[37] Nr. 449 vom 17. 11. 1845 gegen Kuenzers Synodenpetition gerichtet.

[38] Eine scharfe Stellungnahme gegen die Jesuiten findet sich schon in Fl. 85 (s. Nörber, Kirchenlexikon, Sp. 1358).

Für Weſſ. iſt der Orden vor allem ein Feind aller wahrer Sittlichkeit und Religion, der wie früher „die männliche Verfälſchung der chriſtlichen Sittenlehre ſich ungeſcheut erlaubt". Die ſittlich-religiöſe Volksbildung iſt in Gefahr, wenn ſie „ſo unreinen, zweideutigen Händen anvertraut wird". Die Wiederherſtellung des Ordens, den einer der „weiſeſten und frömmſten Päpſte" aufgehoben hat, iſt ein Unglück, mit dem Frieden und der Ordnung in Kirche und Staat unvereinbar"[39]). Er verlangt einen neuen Ganganelli (cf. oben S. 108 u.) und ſpricht der Wiederherſtellungsbulle von 1814 ihre Gültigkeit ab, da die Regierungen nicht gefragt wurden (95, 146/147). Kein Wunder, wenn Weſſ. in den Jüngern Loyolas die größte Gefahr für das Licht der Aufklärung und aller Reformabſichten ſieht. Der wiederhergeſtellte Jeſuitenorden habe „mittels ſeiner bekannten Künſte bereits wieder einen Machteinfluß erworben, der ſich nicht nur jeder kirchlichen Verbeſſerung mit Starrheit und Schlauheit widerſetzt, ſondern auch längſt verſchwundene Ausartungen und Mißgeſtalten wiederherzuſtellen ſich beſtrebt". Der Kampf für Reform habe keinen Sinn und Erfolg, „ſolange der Orden Beſtand hat... Hier tritt wieder der Fall ein wie zur Zeit Klemens XIV. Nur die förmliche Aufhebung kann dem Unweſen abhelfen. Ohne dieſe Maßregel iſt in dem dermaligen Zuſtand der Dinge keineswegs zu hoffen, daß die anderen Maßregeln zur Herbeiführung einer weiſen, echt chriſtlichen und umſichtigen Kirchenverbeſſerung gelingen und ihr Ziel erreichen werden" (an Mittermaier 6. 11. 1845).

Alle dieſe Sätze werden ſchroff hingeſtellt, ohne jede weitere Begründung. Der Urteilsſpruch Klemens XIV. gilt ihm hier als letzte Autorität und unfehlbar, weil „nach der reiflichſten Unterſuchung"[40]).

Seinen Jeſuitenhaß überträgt er in etwas milderer Form auf die emporkommende ſtreng kirchliche Richtung. Seine Gegnerſchaft gründet Weſſ. auf deren zwei Sünden und Grundfehlern: „Starres Feſthalten an allem Althergebrachten als ausſchließlich katholiſch" und die anmaßende Forderung nach Unabhängigkeit der Kirche vom Staat (an Mittermaier 6. 11. 1845). Eine Abſage an die kirchlich-religiöſe Bewegung wie an den ſich bildenden politiſchen Katholizismus! Das zweite Element hängt mit Weſſenbergs nationalkirchlichen Beſtrebungen zuſammen. Gegenüber der kirchlichen Reaktion fühlt ſich Weſſ. durchaus als Verteidiger des innern und reinen Chriſtentums gegen die Veräußerlichung, Verweltlichung und Politiſierung der Kirche, gegen das „Setzen des Buchſtabens an die Stelle des Geiſtes und bloßer Formen an die Stelle der Geſinnung und gegen die phariſäiſche Heuchelei in allen Geſtaltungen" (an Mittermaier 19. 2. 1847).

Es wäre recht intereſſant, die Stellung Weſſenbergs zu den Anfängen und zur Entwicklung des politiſchen Katholizismus näher zu verfolgen. Aber ſein Briefwechſel der dreißiger, vierziger und fünfziger Jahre, der

---

[39]) Jenaer Allg. Literaturzeitung. 1845, S. 408 (ſ. auch S. 1103 f., 1108 f. u. Beck, Biogr., S. 517 f.

[40]) Jenaer Allg. Literaturzeitung 1845, S. 408.

hier ausschließlich in Betracht kommt, liegt noch unbekannt verborgen in der Zerstreuung[41]).

Wess. empfand es schmerzlich, daß die kirchliche Bewegung allmählich alle Stellungen eroberte. Vor dieser Tatsache konnte er seine Augen nicht verschließen[42]). Seine vertraulichen Briefe an den gleichgesinnten Mittermaier sind ein klares Eingeständnis des Zusammenbruchs der Aufklärung. „Daß bei uns Katholiken die ultramontane Partei nicht nur in Italien, Frankreich und der Schweiz, sondern auch in Deutschland bei weitem die stärkste sei, läßt sich nicht verkennen. Sie wehrt und sträubt sich aus allen Kräften gegen jede unbefangene Beratung über dir kirchlichen Zustände und wird täglich kühner in der Verteidigung alles Mißbräuchlichen. Unsere Theologen wetteifern miteinander, hierfür in dialektischer Kunst die alten Scholastiker zu überbieten. Während ultramontane Zeitschriften in Menge erscheinen, die guten Absatz finden, hat das katholische Deutschland jetzt nicht eine mehr, die dem Unwesen entgegen arbeitet. Die mit dem Tode von Pflanz eingegangenen „Freimütigen Blätter", zu denen ich viele Beiträge lieferte, konnten sich nur kümmerlich fortschleppen, obgleich Redakteur und Mitarbeiter kein Honorar bezogen. Am auffallendsten ist, daß die heutige Politik, vorzüglich in ganz kath. Staaten, sich mit großer entschiedener Vorgunst den Ultramontanen zuwendet, obgleich diese immer unumwundener eine völlige Losreißung und Unabhängigkeit der Kirche vom Staat in Anspruch nehmen. Alle diese Verhältnisse bieten dem helldenkenden Katholiken nichts Erfreuliches" (24. 1. 1846)[43]).

Was Wess. am wenigsten begreifen kann, ist die stillschweigende Duldung oder gar Unterstützung der Ultramontanen durch manche Regierungen. In seinen Augen beinahe Selbstmord, wovor er die Staaten warnen zu müssen meint mit dem Hinweis auf das ultramontane Ziel: die Erneuerung der mittelalterlichen weltlichen Herrschaft der Päpste (Fl. 87, 21). „Noch wären aber die Staatsregierungen jetzt imstande, durch enge Verbindung unter sich die Pläne dieser Partei zu vernichten: Nur müssen sie damit nicht zögern und mit Entschlossenheit auftreten. Mit Temporisieren und halben Maßregeln ist in Zeiten wie den unsrigen der guten Sache nicht gedient" (an Mittermaier 14. 4. 1846).

Diese trüben Aussichten haben seinen Idealismus stark bedrückt. Er redet sogar von seinen früheren Illusionen (an Mittermaier 18. 1. 1847). Aber vom Endsieg der Sache der Aufklärung ist er doch zu tiefst überzeugt. „Ich bin doch weit entfernt mit timonischer Misanthropie am endlichen Sieg des Besseren zu verzweifeln. Nur darf man im redlichen Streben darnach nicht ermüden, wenngleich keine Aussicht vorhanden ist, daß der Sieg in

---

[41]) Wie aufschlußreich diese Korrespondenz sein müßte, zeigen schon die wenigen von Kleinschmidt in der „Deutschen Revue" 1912 veröffentlichten Briefe Wess. an Mittermaier und die von mir benützten unveröffentlichten Briefe seines Bruders Johann. Die kirchlichen Fragen und die neu erwachende kirchliche Bewegung sind A und O dieser Briefe. Wie wertvoll wären schon die Antworten an Johann!

[42]) Man vgl. dazu Brief an Mittermaier 6. 11. 1845.

[43]) s. auch Brief an Mittermaier 10. 4. 1838, wo er den Siegeszug der mittelalterlichen Scholastik an den Universitäten bedauert.

der nächsten Zukunft erfolgen werde“ (an Mittermaier 24. 1. 1846). Seine einzige Hoffnung bleibt trotz mancher Enttäuschung immer noch die Staatsgewalt. „Vielleicht will die Vorsehung die Übelstände auf den Punkt sich steigern lassen, wo die Regenten sich notgedrungen sehen werden als Schirmherren der Kirche zur Verbesserung einen nachdrücklichen Impuls zu geben“[44]).

Wessenbergs Reformplan ist umfassend. In ihm, dem Schlußstein der Aufklärungszeit, sammeln sich noch einmal alle Reformforderungen auf dem Gebiet der Kirchendisziplin und der Kirchenverfassung. Die beiden Reformfelder lassen sich bei Wess. sogar zeitlich unterscheiden. Seine nationalkirchlichen Bestrebungen (Kirchenverfassung) gehören beinahe ausschließlich der ersten Periode seines Lebens an und tauchen später kaum mehr an die Oberfläche. Noch einmal wird dieser einstige Lebenstraum in einem Brief an Mittermaier berührt. Wess. meint, ein deutsches Kirchenrecht und eine deutsche Kirche hätten Vorkommnisse wie das Kölner Ereignis einfach unmöglich gemacht[45]).

Die unmittelbaren Reformziele seiner zweiten Lebenshälfte liegen aber nicht mehr hier. Für die Bildung der Nationalkirche ist nach der Überzeugung Wessenbergs die Gelegenheit längst versäumt worden. Als direktes Reformziel und Reformmittel auf dem Gebiet der Kirchenverfassung erscheint jetzt die Haltung von Synoden (Bistumssynoden und Provinzialsynoden)[46]).

Der Synodalismus hat wohl die katholischen Gemüter in dieser Spätzeit der Aufklärung bis 1850 am meisten erregt und mußte sie über kurz oder lang in zwei Richtungen aufspalten. (Über die Mitursache am Erwachen der katholischen Bewegung wird später zu sprechen sein.) Der Hauptgrund liegt darin, daß durch den Synodalismus der demokratische Parlamentarismus auf kirchliches Gebiet verpflanzt werden sollte, um die autoritäre hierarchische Kirchenverfassung aufzulockern. Der Synodalismus ist

---

[44]) an Mitterm. 24. 1. 1846. S. auch oben die Stelle über die Staatsgewalt als Macht über den kirchlichen Parteien; weiteres s. unten bei der Synodenfrage S. 119 u. 126 ff.)

[45]) „Erscheinungen wie die Kölner Sache sind betrübend, aber nicht befremdend. Dergleichen Inkonsequenzen und Widersprüche werden noch oft vorkommen, solange nicht durch Übereinstimmung der Beteiligten dem Dekretalenrecht ein besseres substituiert wird. Im Jahre 1815 war Gelegenheit, dazu den Grund zu legen. Allein Preußen wie Bayern glaubten, gleich Napoleon früher, für ihre Souveränität weit weniger von diplomatischen Übereinkünften mit Rom als von einer würdevollen Selbständigkeit der katholischen Kirche in Deutschland besorgen zu dürfen. Jetzt fehlt es ganz an einem ariadnischen Faden, um sich aus dem Labyrinth der Verwirrungen im Kirchlichen und im Verhältnis vom Staat zur Kirche herauszufinden“ (an Mittermaier 10. 4. 1838).

[46]) Beides zusammen nicht nur Reformmittel, sondern auch Reformgegenstand, da die Synode im Sinne einer freiheitlichen, konstitutionell-parlamentarischen Form der Kirchenverfassung umgestaltet werden soll. Die alten Bistumssynoden waren keine gesetzgebenden Körper, sondern rein praktisch-pastorelle Einrichtungen.

kirchlicher Liberalismus in reinster Form. Darum knüpft sich an ihn auch die heftigste und nachhaltigste Auseinandersetzung. In keiner der späteren kirchenpolitischen Schriften Wessenbergs fehlt dieses Thema. Es wird zum Brennpunkt seines zweiten Lebensabschnittes von 1830 bis zu seinem Tode[47]). Die Lösung aller Probleme, aller Schwierigkeiten: die Synode! Das einzige Mittel, aus all der kirchlichen Dekadenz endlich herauszukommen: die Synode! Die einzige Hilfe, Rom und die Kirche vor dem Untergang zu retten, liegt in einer „gründlichen Reform" der Disziplinarinstitutionen durch Synoden. Sie allein werde die absolut notwendige Versöhnung von Kirche und dem 19. Jahrhundert zustande bringen (so schon Fl. 87, 36). Das Kölner Ereignis (nach Wess. ein Fiasko Roms und der Hierarchie) und der ganze Konflikt zwischen Staat und Kirche ist nur die Folge dieser großen Unterlassungssünde der kirchlichen Hierarchie. Es sei klar, daß „jede Umgehung eines so heiligen, einflußreichen Kirchengesetzes... unberechenbar traurige Folgen" nach sich ziehen müsse (89, 13). Die ganze Schrift über die Kölner Sache ist ein einziger Hymnus auf die Synode. 1840 erscheint sein vierbändiges wissenschaftliches Lebenswerk mit der Forderung: Wiederherstellung der Synode, um die unaufschiebbaren „gründlichen" Reformen endlich durchzuführen. 1847 spricht eine neue Flugschrift die große „Erwartung der katholiken Christenheit" aus, vom neuen Papst die Synode und mit ihr all die erwünschten Reformen zu erhalten. Die beiden Revolutionsjahre bringen dann einen synodalen Höhepunkt in der Wessenbergschen Publizistik[48]). Nach dem Zusammenbruch der Revolution und damit auch des Synodalismus bleibt Wess. seinem „Ceterum censeo" treu bis zum Tod (Fl. 94 u. 95).

Es bleibt ja immer sonderbar, warum Wess. dieses Allheilmittel in seiner kirchenamtlichen Zeit unbenutzt ließ[49]). Es ist nun allerdings richtig, daß der Ruf nach Synoden eine Grundforderung der aussterbenden Aufklärung war. Aber daneben bleibt doch auch wahr, daß Wess, als Bistumsverweser von Konstanz nie eine Bistumssynode hielt, weil sie ihm in seine aristokratische, autoritär stramme Führung nicht gut paßte. Denn sein Synodalismus war aristokratisch-nationalkirchlich und konstitutionell, nicht der radikal-demokratische der kirchlichen Linken. Nach 1827 sah sich die Lage ganz anders an. Der Einfluß Roms in der deutschen Hierarchie wuchs bedrohlich Aufklärer unter dem deutschen Episkopat gab es kaum mehr und man sah sich aus führenden Stellungen immer mehr verdrängt in den klerikalischen Plebs. Ganz natürlich, wenn die Aufklärung bald demokratische Formen annahm und mit Hilfe der demokratisch-revolutionären Synode alles umstürzen wollte. Wess. hat sich klug in diese neue Richtung eingereiht und sie zu seinen Zwecken benützt, wenn diese auch nicht immer mit den Absichten der kirchlichen Revolutionäre zusammengingen.

Damit ist aber der Wert der Synode für Wess. durchaus nicht erschöpft. Neben dem relativen Wert besitzt sie in seinen Augen auch einen absoluten. Die synodale Kircheneinrichtung erscheint bei ihm auch als Selbstzweck. Sie ist Mittelpunkt seines liberalen Kirchenrechtsideals. Ja, sie gehört zum

---

[47]) Zu den folgenden Ausführungen s. auch Nörber (in Herders Kirchenlexikon, Sp. 1373 f.).

[48]) Fl. 92 (Fl. 95 auf Fl. 92 aufgebaut), Fl. 93.

[49]) S. Nörber, im Kirchenlexikon Sp. 1373.

Wesentlichen der Kirchenverfassung überhaupt, als notwendiges Gegengewicht gegen absolutistische Tendenzen Roms[50]). Wessenbergs Synodalismus hängt also wieder eng zusammen mit seinen nationalkirchlichen Ideen. Die Regierungen der Frankfurter Konferenzen, auf denen Wess. noch so einflußreich wirkte, haben damals diese Deutung der Bistumssynode von ihm übernommen. Die Synoden als Werkzeug gegen Rom. Noch in den dreißiger Jahren hat der badische Innenminister in diesem Sinn auf Abhaltung der Synoden gedrängt, wenn auch ohne Erfolg (s. Kap. III).

Auch hier begründet Wess. seinen Kampf für die Synoden mit dem Schlagwort: Wiederherstellung des „reinen, ursprünglichen" Kirchenrechts. Die ganze Schuld des Kölner Konfliktes liege im absolutistischen Verfahren des Erzbischofs, „durch Vernachlässigung des wichtigsten der allgemeinen kanonischen Gesetze" (89, 6). Ja, er wirft Droste geradezu unkirchliches, unkanonisches Verhalten vor, weil er ohne vorherige Befragung einer Synode vorging 89, 8 u. 12). Diese ursprüngliche Kircheneinrichtung mit der Gesetzgebung durch Synoden" werde auf die Dauer nicht verhindert werden können (87, 15). Denn die Synoden sind „die Hauptnerven und Schlagadern des kirchlichen Lebens..., ohne Vergleich das angemessenste Organ, es rein zu erhalten" (95, 157).

Ebenso selbstverständlich ist für Wess. die Durchführung der Synoden mit staatlicher Hilfe auch gegen die kirchlichen Behörden. Die Regierung habe die Pflicht und das Recht, „die Oberhirten dazu aufzufordern" (ebd.). Sie soll darauf dringen, daß auch die Laien darin Stimmberechtigung erhalten (95, 159 u. 161 f.). Ja, Wess. sieht die einzige Hoffnung für das Zustandekommen von Bistumssynoden nur noch bei der Regierung: „Solche Synoden werden, wenn sie auch vom Klerus und von Gemeinden begehrt werden, jetzt schwerlich zustandekommen, wenn nicht die Regenten darauf dringen und dafür die geeigneten Einleitungen treffen. Auch wäre es, damit der Erfolg entsprechend ausfällt, nötig, daß die Regierungen, vorerst wenigstens in Deutschland, gemeinsam Vorbereitungen treffen" (an Mittermaier 6. 11. 1845). Diesen indirekten Weg der Staatshilfe zieht Wess. dem direkten Eingreifen der Staatsgewalt vor. Denn „der Weg der Selbstreform der Kirche durch die Kirche ist ohne Zweifel dem Weg einer Kirchenreform durch die Staatsregierung weit vorzuziehen". Aber wenn die Kirchenbehörden die Reform einfach verweigern, dann steht dem Staat das Recht zu, eine Reformsynode abzuhalten (95, 197)[51]). Diese überraschend weitgehende Haltung Wessenbergs hängt ganz folgerichtig mit seinen Anschauungen über Kirche und Staat zusammen (s. unten S. 122 ff.).

Die wichtigsten Reformziele Wessenbergs und der gesamten spätzeitlichen Aufklärung, die die Synode durchzuführen hat, liegen auf dem Gebiet der Kirchenpolitik und der Kirchendisziplin, nicht auf dogmatischem Boden (wenigstens bei Wess.)[52]).

---

[50]) S. Fl. 95, 52/53: Die Synoden seien in Sachen der Kirchendisziplin ein heilsames Gegengewicht gegen die zentralistische Papstgewalt.

[51]) Wess. greift dabei auf das Beispiel Karls d. Gr. zurück.

[52]) Trotzdem hat Wess. wegen seiner mangelnden theologischen Bildung mit seinen Reformansichten, z. B in der Mischehenfrage, Verhältnis von Kirche und Staat, Zölibat usw. ohne sein Wissen in den dogmatischen Kreis gegriffen.

In der Zölibatsfrage nimmt er eine gemäßigte Stellung ein[53]). Er ist zwar durchaus gegen die „fernere Haltbarkeit des Zölibats. Die Bedenklichkeiten dagegen können nicht beschwichtigt werden“ (87, 15). Er sieht sogar das Ideal in der Priesterehe. Sie ist aber durchaus Mittel zum Zweck: die sittliche Verwilderung der Geistlichkeit soll dadurch beseitigt werden. Er spricht sich scharf gegen die niedrigen Triebmotive so vieler Antizölibatäre aus. „Was den Zölibat der Geistlichen betrifft, so wäre es dem Interesse der Reform sehr zuwider, wenn ihr dessen Aufhebung wollte vorangestellt werden. Wie könnte man dabei der Verdächtigung, daß es den Reformfreunden unter dem Klerus nur um Weiber zu tun sei, entgehen? Eine gründliche, sittlich-religiöse Bildung des Klerus wird ihn vorderhand am sichersten vor den Inkonvenienzen des Zölibats bewahren. Den Weg zur Priesterehe sollte vorerst die Laisierung solcher Geistlichen bahnen, die den Zölibat zu halten nicht vermögen und daher aus dem geistlichen Stand treten möchten. Dadurch würde dem Skandal ein Ende gemacht, solche Geistliche zum Protestantismus übergehen zu sehen und ein Weib zu nehmen“ (an Mittermaier 1. 11. 1845).

Überhaupt scheint ihn dieses niedrige Treiben, das mit idealem Geiste bald nichts mehr zu tun hatte, stark angewidert zu haben[54]). In der Reformpublizistik Wessenbergs wird die Zölibatsfrage kaum berührt, obwohl sie die Gemüter zeitweise stark aufregte.

Ungleich weiteren Raum nehmen beim späteren Wess. seine Reformansichten auf dem kirchenpolitischen Gebiet ein[55]). Ein Mann wie Wess. mußte Antwort auf die Fragen der Zeit geben: auf das Mischehenproblem der dreißiger und vierziger Jahre und die dadurch neu aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat[56]). Die Stellung Wessen-

---

[53]) Über Wessenbergs frühere Stellung zum Zölibat s. Nörber, Kirchenlexikon, Sp. 1369/70 (für Aufhebung!).

[54]) Auch in den Briefen Joh. v. Wessenbergs spricht sich oft bitterer Sarkasmus über diese lüsternen Priester aus (23. 1. 1836, Nr. 325: gegen Schreibers zölibatsfeindliches Auftreten). Er ist aber dabei durchaus der Meinung, daß die Zölibatsfrage eine der „Klippen“ sei, „wo früher oder später der Katholizismus scheitern wird, wenn nicht zur rechten Zeit eingelenkt wird“ (Nr. 459 vom 19. 12. 45). Schreibers Ehe wird als die „Krone seiner Dummheit“ bezeichnet (Nr. 486 vom 27. 3. 1846). Zu Schreiber siehe Kap. I, S. 85 f. und bes. Kap. IIIb u.

[55]) Bez. Wessenbergs Reformanschauungen und Tätigkeit auf pastoralem Gebiet (religiös-sittliche Reform, Reform des Gottesdienstes usw.) s. Nörber, Gröber, Rösch. Diese Seite der Tätigkeit Wessenbergs ist dort eingehend behandelt und gewürdigt. Sie gehört der ersten Periode seines Lebens an und hat mehr indirekten Einfluß auf das Erwachen der kath. Bewegung. Deren Auseinandersetzung in diesem Punkt gilt vor allem Wessenbergs Epigonen. Über die von mir bis jetzt berührten Punkte und über die noch folgenden fehlt noch jede eingehende Darstellung und Würdigung. Der Grund liegt in der Vernachlässigung seiner Schriften und seiner Tätigkeit nach 1827. Darum wurden sie von mir auch eingehender behandelt, zumal sie auf die Entwicklung des politischen Katholizismus direkten Einfluß ausüben.

[56]) Es wäre übrigens von Interesse zu erfahren, wie diese späteren Ansichten mit seinen einstigen nationalkirchlichen Ideen zusammenhängen, und welche Wandlung Wessenberg hier durchgemacht hat.

bergs zu diesen beiden Problemen an Hand seiner späteren Schriften und Äußerungen ist bis heute kaum berührt worden.

Der Mischehenfrage und dem daraus entstandenen Kölner Konflikt hat Wess. eine eigene Flugschrift gewidmet (Fl. 89). Für ihn hat die Sache, entsprechend seiner ganzen geistigen Haltung, keinen dogmatischen Anstrich. Sie muß rein nach staatsrechtlichen Gesichtspunkten und im Sinne nachgiebiger Toleranz gelöst werden. Es ist „keineswegs ausgemacht, daß die vom Erzbischof vertretene Sache eine göttliche Vorschrift sei" (89,11). Die sogenannte ältere, kirchliche Praxis ist in seinen Augen eine „Neuerung", ein „Akt der Unduldsamkeit" (an Mitterm. 24. 1. 1846). Sie hängt mit dem Dogma keineswegs zusammen, ist etwas Äußeres, Unwesentliches und gefährdet nur den Vorteil der katholischen Kirche. Sie hätte hier ruhig dem Staat Zugeständnisse machen können, ohne den Glanz der Kirche zu beeinträchtigen. Auch Gregor XVI. werde sich noch zu einem „Wormser Zugeständnis" verstehen müssen (89, 15)[57].

Wess. sieht, entsprechend seiner Verkennung des Übernatürlich-Dogmatischen, im kirchlichen Einsegnungsakt nur das sittliche Erziehungsmoment, eine Ermahnung an das Brautpaar, ihre eigentliche Pflicht zu erfüllen, nicht aber den sakramentalen Beitrag der Kirche und die kirchenamtliche Zustimmung zur Ehe. Diesen sittlichen Einfluß müsse sich die Kirche wahren durch Einsegnung auch der Mischehen mit nicht-katholischer Kindererziehung (89, 20/21)[58]. Diese Ansicht beruht letztlich auf seiner Meinung vom Wesen der Ehe und ihrem ersten Zweck. Für ihn ist der Hauptzweck der Ehe nicht die Sicherung der Nachkommenschaft, die Zeugung für das Reich Gottes, sondern die „Belebung und Heiligung der ehelichen Treue und Liebe" (89, 22).

In der Erneuerung der streng kirchlichen Grundsätze in der Mischehenfrage sieht Wess. und mit ihm die gesamte Aufklärung eine Störung des konfessionellen Friedens, einen Verstoß gegen das Grundgesetz der Toleranz. Damit gewinne man den Protestantismus nicht. Der „Wortgläubigkeit, dem bloßen Bekennen zum Glaubenssymbol höheren Wert beizulegen als der liebreichen Gesinnung, die doch das eigentliche Wahrzeichen, die Krone und das Siegel des Christentums ist", sei ein Grundirrtum[59]). Der streng kirchliche Standpunkt in den Mischehen errege nur „ungeheure Ärgernisse" und fördere indirekt den Unglauben. Und doch sei der gefährlichste Feind der Kirche nicht der Protestantismus, sondern der Unglaube. Der Zusammen-

---

[57]) Nach Wess. ist der Mischehenkonflikt der „Investiturstreit" des 19. Jahrhunderts.

[58]) Das hängt ganz mit seiner Anschauung von Christentum und Kirche zusammen; Vernachlässigung des Sakramentalen, Übernatürlichen und Betonung des Natürlich-Sittlichen.

[59]) Damit wird die religiöse Grundhaltung Wessenbergs berührt mit dem künstlich konstruierten Dualismus zwischen Glaube und Liebe, Glauben und guten Werken, äußerem und innerem Christentum, Dogma und Ethik mit dem Primat des jeweils zweiten Gliedes (in diametralem Gegensatz zu Luther!)

schluß der Konfessionen müsse daher mit allen Mitteln gefördert werden. Schroffe konfessionelle Haltungen seien nicht mehr am Platze (89, 26—31).

Da aber diese „natürliche" Lösung des Problems bei der gegenwärtigen Richtung im Katholizismus keine Aussichten hat, kann nach Wess. die Mischehenfrage nur staatsrechtlich geregelt werden und ist durch die badischen Staatsgesetze schon geregelt. Der Staat soll den „Neuerungen" das Plazet einfach versagen. Damit hält er die Frage für gelöst (an Mitterm. 6. 11. 1845). Wenn der Staat die Forderung der Kirche nach katholischer Kindererziehung für gesetzwidrig erkläre, sei es förderlicher für die Kirche und das religiöse Interesse, wenn die Kirche nachgibt (95, 141)[60]. Diese einseitige, starre Haltung mag vielleicht überraschend erscheinen, ergibt sich aber folgerichtig aus seinen Grundanschauungen über das Verhältnis von Kirche und Staat.

(Verhältnis zwischen Kirche und Staat):

Man kann das kirchenpolitische System Wessenbergs nicht einfachhin ein staatskirchliches nennen. Die Staatskirchler und Territorialisten gründen den Anspruch der staatlichen Kirchenhoheit auf das Ius majestaticum, das „unveräußerliche Recht", die gesamte Außenseite des gesellschaftlichen Lebens als höchste Macht zu überwachen. Alles was irgendwie mit dem staatlichen Leben in Berührung kommt, muß sich diesem ein- und unterordnen. Wessenbergs Begründung der staatlichen Kirchenhoheit geht zum großen Teil von einer ganz anderen Grundlage aus. Sie ist nicht so sehr naturrechtlich[61]), als vielmehr religiös-sittlich. Man kann sein System als religiöses oder christliches Staatskirchentum bezeichnen, das stillschweigend die Existenz des christlichen Staates und seine Identität mit dem modernen Staat des 19. Jahrhunderts voraussetzt[62]).

Sein System kann auf einen letzten Nenner gebracht werden: der Staat ist reine Rechtsordnung, die Kirche reine moralische Ordnung. Diese These erscheint als das folgerichtige Ergebnis zweier Grundanschauungen: seines Rechtspositivismus und seiner Anschauung vom Wesen des Christentums. Man kann Wessenbergs These auch so wiedergeben: der Staat erfaßt die Außenseite, die Kirche das Innere des Menschen.

Für Wess. ist alles Recht gleich ius coactivum. Recht und Zwangsrecht fallen zusammen. Die Kirche als rein moralische Ordnung kann also

---

[60]) Die Einführung der Zivilehe sei keine Lösung des Konfliktes. „Sie vermehrt nur die Reibungen mit den Kirchenbehörden und kann zur Gleichgültigkeit gegen die Kirche verleiten. In Rheinpreußen besteht sie, hat aber den Kirchenfrieden nicht gefördert" (an Mittermaier 6. 11. 1845, ebenso auch Fl. 95, 140).

[61]) Er verneint als echter Liberaler natürlich dieses Moment nicht. Fl. 95, S. 9 heißt es: „Die Rechte des Staates, die aus seinem Wesen und seiner Aufgabe hervorgehen, ließ das Christentum unberührt. Dies gilt auch von jenen Rechten, welche dem Staate in Beziehung auf das Äußere der Religion naturgemäß zukommen."

[62]) Der ältere Wess. hat dieser Frage zwei eigene Schriften gewidmet. Die erste (Fl. 92) ist eine Vorarbeit, die die zweite (Fl. 95) — 1853 schon vollendet, aber nicht mehr von Wess. selber herausgegeben — nur weiter ausführt. Die folgenden Ausführungen gehen nach Fl. 95 voran, da mir Fl. 92 nicht zur Verfügung stand.

weder Recht schaffen (das kann nur der Staat!), noch kann sie Rechtsforderungen an den Staat stellen.

„Zwangsrechte stehen nur dem Staate zu, die Kirche dagegen kann keine Zwangsrechte ansprechen“ (95, 42). „Der Staat ist berechtigt, von der Kirche die Beobachtung seiner Gesetze in allen weltlichen Dingen zu fordern“. Die Kirche hingegen hat vom Staat nichts zu fordern“. Sie hat deshalb nicht aus sich ein Recht auf „ungestörtes Bestehen“ in den Staaten. Ein Recht darauf erwirbt sie sich „erst dadurch, daß der Staat ihr das ungestörte Bestehen wirklich zusichert... Christus sagte nirgends zu seiner Kirche, sie habe den Schutz des Staates von Rechts wegen zu verlangen, sie habe diese oder jene Rechte vom Staate zu fordern“ (95, 14)[63].

Daraus ergibt sich ohne weiteres für Wess. auch die Regelung von Konfliktsfällen über Grenzfragen. Die Entscheidung liegt ausschließlich beim Staat, denn er allein schafft Recht. „Nicht der Kirche kommt es zu zu richten“ (95, 44). Sie hat sich unterzuordnen, selbst wenn der Staat im Irrtum wäre. „In keinem Fall ist sie berechtigt,... eigenmächtig zu verfahren, Fraktionen zu bilden oder Widerstand zu organisieren. Die Lehre des göttlichen Stifters untersagt der Kirche jeden Gebrauch weltlicher Waffen“. Ihre Waffe ist die Geduld (95, 44)[64]. Wess. kommt hier also zu schwerwiegenden Folgerungen. Jedes, auch jedes passive Widerstandsrecht der Kirche wird verneint. Jede Benützung der politischen Rechtsmittel im Rahmen der Gesetze untersagt Wess. und vor allem wird jede politische Betätigung von Katholiken, jede Form von politischem Katholizismus geächtet[65].

Ganz entsprechend wird auch das Gesamtverhältnis von Kirche und Staat gedeutet. Es ist das Verhältnis von actio und passio. Dem Staat allein kommt der actus zu, die Tat. Der Kirche Aufgabe ist das Erleiden. Die

---

[63]) Wess. unterscheidet also nicht zwischen Forderungsrecht der Kirche und dem tatsächlichen Zugeständnis des Staates, oder mit andern Worten, das natürliche und göttliche Recht der Kirche erkennt er nicht als Recht an; Recht schafft ja erst der Staat. Interessant, was Wess. daraus weiter folgert: „Die der Kirche zustehenden Waffen zur Verfechtung ihrer Überzeugung dem Staate gegenüber... bestehen stets nur in Vorstellungen, Belehrungen, Ermahnungen und Bitten. Gebraucht sie andere Waffen, setzt sie sich selber ins Unrecht“ (S. 50 u. 75).

[64]) Der Gehorsam gegen die Gesetze des Staates duldet keine Ausnahme, da er göttliches Gesetz ist. Wenn die Gesetze religionsfeindlich sind, dann stilles Dulden, ja nicht passiver Widerstand mit rechtlichen Mitteln. Man vgl. dazu die Stelle S. 42: „Zwangsrechte stehen nur dem Staate zu, die Kirche dagegen kann keine Zwangsrechte ansprechen... Der Staat ist berechtigt, von der Kirche die Beobachtung seiner Gesetze in allen weltlichen Dingen zu fordern.“ Die Kirche hingegen hat vom Staate nichts unbedingt zu fordern. „Der Grund hiervon ist einfach: der Zweck des Staates kann von seiten der Kirche gestört, vereitelt werden, nicht aber der Zweck der Kirche von seiten des Staates“ (!). Die Kirche erreiche ihren religiösen Zweck mit um so mehr Freiheit, je mehr sie „äußerer Herrschaft“ entsagt.

[65]) Ohne Zweifel sieht Wess. hier die großen Gefahren des politischen Katholizismus voraus. An einer andern Stelle meint er: „Ein vom Faktionsgeist ergriffener Klerus gibt dem ganzen Volke ein böses Beispiel und wird zuletzt unvermeidlich selbst ein Spielball weltlicher Parteiungen“ (Fl. 95, 45).

Regierung „ist berechtigt, von der Kirche die Beachtung der Staatsgesetze in allen äußern (!) Dingen, selbst auf dem Zwangswege zu fordern, wogegen der Kirche kein Aufsichtsrecht über die Handlungen des Staates zusteht“ (95, 68)[66]). Sie hat deshalb kein Recht, „Verordnungen und Gesetze des Staates vor ihrer Kundmachung einzusehen und zu untersuchen... und gegen die Kundmachung Einsprache zu erheben. Sie hat durchaus keinen Rechtsgrund für sich, indem der Kirche in weltlichen Dingen keinerlei Recht zusteht, das nicht vom Staat eingeräumt wird“ (95, 73). Die Unterordnung „der Kirchenvorsteher unter die Staatsgewalt ist eine rechtlich notwendige, durch äußeren Zwang zu bewirkende, die der Staatsregierungen hingegen unter die Kirche keine solche, sondern eine bloß auf rein sittlich-religiösen Grundsätzen beruhende, nur von dem persönlichen Glauben des Individuums abhängige ist“. Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat und ihre Eintracht ist begründet „nicht sowohl in einem Rechts- als weit mehr in einem Pflichtverhältnis, das heißt in der beiderseitigen Überzeugung, daß sie ihre Zwecke am besten durch redliches Zusammenwirken erreichen und fördern können“ (95, 35).

Dieser Standpunkt wird konsequent durchgeführt. Ein den Einzelnen (in „äußeren Dingen“!) oder gar den Staat bindendes Kirchenrecht gibt es nicht. Die Festsetzungen der Kirche über ihr weltliches Besitztum und ihre Kirchendisziplin, also das Kirchenrecht, hat der Staat nicht anzuerkennen (95, 45). In all diesen Dingen hat sie sich dem Urteil des Staates zu fügen. Es stehe ihr zwar der staatsrechtliche Instanzweg auch offen. Noch besser sei aber der freiwillige Verzicht darauf. Das entspreche mehr dem Wesen der Kirche (46). Von der Rechtskirche bleibt demnach bei Wess. überhaupt nichts mehr übrig. Nach ihm können deshalb die Konkordate nichts anderes sein als freiwillige Gnaden und Zugeständnisse des Staates, die er deshalb einseitig widerrufen kann (45).

Wess. steht also bei seiner Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche durchaus auf dem positivistischen Standpunkt der rechtshistorischen Schule Savignys. Nur der Staat schafft Recht. Ein Naturrecht oder ein göttliches Recht außerhalb des Staates gibt es nicht. Das Verhältnis von Kirche und Staat hat deshalb der Staat festzusetzen.

Wess. genügt aber offenbar diese brutale Lösung nicht recht. Er sucht sie tiefer zu begründen, aus dem Wesen des Christentums heraus[67]). Sein Grundprinzip von Kirche und Christentum ist die Liebe. Er geht darin bis

---

[66]) Für Wess. gehört zu diesen äußeren Dingen selbstverständlich auch das gesamte äußere Kirchentum (s. unten S. 126 ff.).

[67]) In Wess. ist also deutlich der damalige Übergang des Liberalismus vom Naturrecht zu einem naturrechtlich umkleideten Rechtspositivismus zu spüren. Die Übermacht des Staates über die Kirche wird naturrechtlich begründet, oder besser alles Naturrecht steht auf seiten des Staates. Naturrecht und staatlich-positives Recht werden identisch. Der Kirche bleibt nichts mehr übrig. (Man vgl. Kelsen, der klar den Mißbrauch des Naturrechts zur Rechtfertigung des Rechtspositivismus aufgedeckt hat, s. ‚Hochland‘ 32, S. 494). Über die Wandlung des Liberalismus vom Vernunftrecht zum Rechtspositivismus und allgemein vom Rationalismus zum Empirismus vgl. man auch F. Schnabel, II, 107 f. und den ganzen 3. Bd.

zur Ausschließlichkeit[68]). Mit der Betonung dieses nur moralisch-religiösen Prinzips hängt die Verlegung des Christentums in den menschlichen Innenbereich zusammen. „Das Wesen der Christusreligion besteht nicht in Begriffen, noch in Worten, sondern in Gesinnungen und einem diesen entsprechenden Leben“[69]). Dogma und alle äußeren kirchlichen Einrichtungen werden deshalb bis zur Bedeutungslosigkeit herabgedrückt[70]). „Die Meinung, das ewige Heil lasse sich durch irgend ein Glaubensbekenntnis erlangen, ist ein Irrwahn, möge sie sich in einer heidnischen, jüdischen, mohammedanischen oder christlichen Seele angesiedelt haben. Der Glaube allein und sein Bekenntnis macht noch niemanden selig“ (87, 17).

Er will zwar die sichtbare Kirche durchaus beibehalten, aber verflüchtigt sie doch in einen nahezu protestantischen Kirchenbegriff. Die katholische äußere Kirchengemeinschaft verwandelt sich in seinen Händen in eine Kirche, die ihre äußeren Rechte dem Staat gegenüber aufgegeben hat und ihm die äußere Kirchenorganisation überläßt.

Dieses Wesen des Christentums, das im Innern der Menschen verankert und nicht „von dieser Welt“ ist, muß „als entscheidend bei der Beurteilung der beiderseitigen Interessen anerkannt und vorangestellt werden“ (95, VII). Also Trennung in unsichtbare und sichtbare Kirche. Das eigentliche Christentum ist nur die erste. Die sichtbare Kirche hat nur nebensächliche Bedeutung, ist Dienerin des Christentums[71]). Ja, die Kirche wird sogar zur großen Gefahr für das Christentum, da in ihr die Verweltlichung kaum verhindert werden kann und es ihr dadurch „schwer oder vielmehr unmöglich wird, diese geistige Macht auszuüben“ (geistige Macht = Christentum. 95, 8). Sie erreicht deshalb umso besser ihren religiösen Zweck, je mehr sie „äußerer Herrschaft“ entsagt (95, 42)[72]).

---

[68]) In „unwesentlichen Formen streitet Nachgiebigkeit nie gegen die Forderungen der unvergänglichen Wahrheit. Der Geist ist es, der lebendig macht: der Geist jener wunderkräftigen Liebe, die alle Gegensätze unter den Menschen versöhnt, alle Widersprüche löst, alle Elemente des Unfriedens überwindet, gegen den selbst die Pforten der Hölle nichts vermögen“ (Fl. 89, 34). Gerade hier stößt man wieder auf einen der großen Gegensätze bei Wess.: Auch er unterscheidet genau zwischen einer geistigen, inneren Kirche und einer äußeren organisierten Kirche. Das Grundprinzip der ersteren — das kann man wohl zugeben — ist die Liebe. Das der letzteren muß aber etwas Bestimmtes, klar Umrissenes sein: Autorität und Glaubensbekenntnis. Wess. verschiebt aber immer wieder die Liebe als Fundament in die äußere Kirche hinüber, wo schließlich vieles nicht eine falsch verstandene Liebe entscheidet, sondern die Autorität der Kirche als Hüterin des Glaubens.

[69]) Konziliengesch. (zit. bei Beck 462).

[70]) Fl. 89, 26. In der geringen Bedeutung der Dogmen bei Wess. liegt ja auch seine Stellung in der Mischehenfrage begründet. Überhaupt sei der Gegner im Unglauben, nicht im Protestantismus zu suchen (ebd. S. 28). Wessenbergs Ansichten über die Mischehen zeigen sich schon im ehemaligen Konst. Past. Archiv.

[71]) Die Zweiteilung in Christentum und Kirche ist Wess. auch sonst nicht fremd. Sie hängt durchaus mit seinem Indifferentismus und seiner Zweigtheorie zusammen. Unter den konfessionellen sichtbaren Formen verbirgt sich das unsichtbare gemeinsame Christentum.

[72]) Die hierokratische Theorie eines de Maistre, Lamennais, Ketteler, Gioberti ist „die Ausgeburt eines bereits verweltlichten Geistes“ (S. 252 f.).

In diesen Anschauungen liegt für Wess. der Ausgangspunkt für die Unterordnung des gesamten äußeren Kirchentums unter die Staatsgewalt. Alles was in den Kreis der „cira sacra" gehört, fällt in das Kraftfeld des Staates. Das Sacrum (= inneres Christentum, unsichtbare Kirche) muß auch nach Wess. jedem Eingriff des Staates verschlossen sein. Oder besser: dieser Bereich ist in sich schon gesichert gegenüber dem Staat, selbst wenn dieser eingreifen möchte: „Der Zweck des Staates kann von seiten der Kirche durch die Wirksamkeit ihrer Organe gestört, vereitelt werden, nicht aber der Zweck der Kirche von seiten des Staates, weil sie ihrem Wesen nach geistiger Natur ist" (95, 42). Hier drückt Wess. ganz klar aus: „Übergriffe des Staates gibt es nicht, da er überhaupt nicht eingreifen kann; „ganz entsprechend der obigen Grundanschauung Wessenbergs über Kirche und Christentum. Er trennt völlig die beiden Kreise, die nach katholischer Auffassung wesentlich miteinander zusammenhängen und sich überkreuzen. Er macht aus ihnen zwei Bereiche, einen inneren und einen äußeren. Für Wess. ist es nun Grundbedingung für das Verhältnis von Kirche und Staat, daß die „circa sacra" dem ius des Staates unterstellt sind. Das gehört zum Wesen der Staatsgewalt, als Herrin der „Außenwelt". Die Kirche darf ihn hier nicht beeinträchtigen, da das Außen nicht zu ihrem Wesen gehört. (Eine seiner größten Schriften (Fl. 95) dient der Ausführung dieser Grundthese.)

Alles wird von hier aus verständlich. Verständlich, daß der Staat die Reformsynoden auch gegen die kirchlichen Behörden zu betreiben hat (oben S. 119). Verständlich, daß allein der Staat die Mischehenfrage zu lösen hat (oben S. 122). Verständlich, wenn der Staat als Garant für die episkopalen Tendenzen gegenüber den Anmaßungen Roms angerufen wird (oben S. 103). Er besitzt ja die Oberaufsicht über die gesamte äußere Kirchenverfassung. Eine selbstverständliche Aufgabe des Schutzrechtes des Staates sei die Beförderung einer kirchlichen Verfassung in diesem Sinne (95, 70). Verständlich, daß der Regierung das uneingeschränkte Plazet zusteht. Sie hat ja die „Verpflichtung und daher auch das Recht, genaue Einsicht in alle Vorschriften, Anordnungen und Einrichtungen" der Kirche zu nehmen und gegebenenfalls dagegen einzuschreiten[73]). Das Kirchenvermögen steht selbstverständlich unter der Oberhoheit des Staates (95, 76). Verständlich, daß die theologischen Lehrer und ihre Vorlesungen unter der Oberaufsicht des Staates stehen müssen. Es sei daher kein Übergriff der Regierung, „wenn sie von den theologischen Schulen die Verbannung einer Scholastik verlangt, die nur dazu dient, Gehirn und Gemüt zu vertrocknen, und die allem fremd ist, was die wichtigsten Angelegenheiten des Lebens betrifft, oder eine: Kasuistik..., wodurch die Grundprinzipien der Moralsubstanz untergraben und umgangen werden" (95, 103/4). Der Staat hat das Recht nicht zu gestatten, „daß... der Vortrag von gewissen Schulmeinungen, die ein Gegenstand gelehrter Kontroverse sind... mit Kirchenzensuren belegt werden, solange nicht die Gefährlichkeit dieser Schulmeinungen für den Glauben oder die Sittlichkeit erwiesen ist" (104/5). In diesem Sinne werden alle Gebiete des Kirchenrechts, der gesamten äußeren Kirchenverwaltung der Oberhoheit des Staates unterstellt. Es wäre ermüdend, all die vielen Stellen

---

[73]) S. 71 und 75 (über das Placet s. auch seinen Brief an Mittermaier 6. 11. 1845).

hier anzuführen: Erziehung der Geistlichkeit; volles Verfügungsrecht des Staates über die Orden und Klöster im Einvernehmen mit dem Bischof (142 f.); Rekursrecht an den Staat als letzter Instanz steht „über allem Zweifel“ (176/178) etc. Man kann mit vollem Recht sagen, daß Weſſ. zum „letzten Vollstrecker des Josephinismus“ geworden ist[74]). Selbstverständlich auch, daß der Papst und seine Regierungsgewalt und -äußerungen der Staatsgewalt untersteht[75]).

Die Folgerungen aus seiner Grundanschauung zieht Weſſ. bis zur Grenze des Möglichen[76]). Ihm kommt die Aufgabe zu, die Kirche auf dem rechten Wege zu erhalten. „Die Staatsgewalt hat offenbar das Recht der Lehre[77]) in ihrem ganzen Umfang und von den Einrichtungen der Disziplin Kenntnis zu verlangen, ... damit sich nichts einschleiche, was für das Gemeinwohl störend oder gefährdend werden könnte“ (49). Der Staat muß beständig darüber wachen, daß die Kirche „sich stets im Zustande der Lauterkeit und Unversehrtheit der Glaubensgesinnung und der Sitten erhalte, ... und jede

---

[74]) Man vgl. das Staatslexikon d. Görresges., hrsg. v. Sacher, V, Sp. 1237 (Nikolaus Müller über Weſſ.).

[75]) 163—165; S. 167 f. werden alle die Punkte aufgezählt, wie der Staat die päpstliche Gewalt zu beschränken habe und, was alles unter der Oberhoheit des Staates stehe. Weſſ. ist hier selbstverständlich nur der Erbe und Vollzieher der Territorialisten und Josephinisten der Aufklärungszeit vor und um 1800. Man vgl. nur etwa das Buch von Prof. Joh. Bernhard Fölsch: Erklärung des deutschen Staatsrechtes nach Pütters kurzem Begriff und nach den öffentlichen Vorlesungen auf der Wiener Hohen Schule. Wien 1793: Die kath. Kirche besteht nur aus Nationalkirchen. Der Papst als Präsident jeder Nationalkirche untersteht als Untertan den betreffenden Staaten, da die Nationalkirchen eine Gesellschaft im Staate sind. Deshalb könne es z. B. gar keine Konkordate geben. (Man meint, Weſſ. selbst zu hören.)

[76]) Es drängt sich einem die Frage auf, ob Weſſ. denn diese äußerste Grenze nicht schon überschritten hat und einer Verschmelzung von Kirche und Staat das Wort redet. Die Frage muß verneint werden. Weſſ. verwahrt sich scharf gegen eine solche Deutung. „Die Verschmelzung der kirchlichen und weltlichen Gewalt in einer Hand könne allerdings mit einem Schlag aller Zwietracht ein Ende machen“. Aber das wäre gegen das Wesen und den Geist des Christentums (S. 189/199). Er ist selbstverständlich gegen die antike Art der Verschmelzung von Religion und Staat und gegen deren christliche Abart im byzantinischen Cäsaropapismus (210 f.). Auch gegen die Theorie der Staatsreligion, der „Ehe zwischen Staat und Kirche“ mit Ausschluß aller andern Konfessionen und Religionen, in der sich Kirche und Staat gegenseitig als Mittel gebrauchen wollen (217 f.). Weſſ. will diese Verschmelzung gerade durch sein System umgehen: Der staatliche Summepiskopat im innerweltlichen Gottesreich soll gerade durch die Unterstellung der Außenkirche unter die Oberhoheit des Staates vermieden werden.

[77]) Also auch die äußere Verkündigung des Dogmas wird wegen ihrer Wirkungen nach außen zum kirchlichen Außenbereich gezogen und folgerichtig dem Staat unterstellt. Über den Inhalt des Dogmas hat er nicht zu bestimmen.

Ausartung fern gehalten werde, wodurch ihre Kraft, ein echt christliches Leben zu fördern, geschwächt würde“ (95, 6)[78]. Dieser habe die Kirche mit ständigem Mißtrauen zu beobachten, denn bei ihr liege die große Gefahrenzone im Berührungsfeld zwischen Staat und Kirche[79].

All das hindert Weff. nicht, für die Kirche eine gewisse Selbständigkeit zu verlangen. Und er verlangt sie oft dringend. Natürlich nur innerhalb des oben gezeichneten Rahmens: die Selbständigkeit der Kirche nicht als Recht, sondern als Zeichen des staatlichen Vertrauens ist Aufgabe der Kirche, sich dieses Vertrauen erst zu erobern durch aufrichtige Anerkennung der staatlichen Kirchenhoheit. Erst dann ist der „Normalzustand zwischen Kirche und Staat“ hergestellt (6 u. VII). Erst dann wird das so notwendige einträchtige Zusammenarbeiten der beiden ermöglicht: auf gegenseitiger Vertrauensgrundlage[80]. Wie Weff. in diesem Rahmen die Selbständigkeit der Kirche aufgefaßt wissen will, kann man aus folgender Stelle ersehen. „Nach dem Zeugnis der Geschichte gefährdet nichts die Selbständigkeit der Kirche mehr als das das Hin- und Herschwenken ihrer Hirten zwischen gefallsüchtiger Wohldienerei gegen die Machthaber und trotzigem Auflehnen gegen die Gesetze des Staates. Ersteres entwürdigt, letzteres stört die Ordnung, welche Gott der menschlichen Gesellschaft gesetzt hat“ (45).

Die Selbständigkeit der Kirche soll also eine männliche sein. In diesem Sinne ist sein männliches Auftreten für kirchliche Freiheit auf dem Wiener Kongreß und in seinen Druckschriften zu verstehen: bei einer deutschen Kirche hatte der Staat keinen Anlaß mehr zu Mißtrauen und konnte daher ruhig den kirchlichen Behörden Freiheit gewähren. Man versteht auch, wenn Weff. glaubt, daß eine möglichst romfreie Kirche auch größere Freiheit dem Staate gegenüber erlangen werde. Nach seinen Grundanschauungen gehen Nationalkirche und kirchliche Selbständigkeit durchaus zusammen, ja, die Nationalkirche ist Grundbedingung für die kirchliche Freiheit im Staat[81].

Nach all dem Gesagten wird Wessenbergs scharfe Stellungnahme gegen die modernen freiheitlichen Bestrebungen der Kirche durchaus verständlich. „Es ist ein arger Mißgriff, wenn man die Selbständigkeit der Kirche mit

---

[78]) Unzählige Stellen in Fl. 95 sind im Sinne dieser sonderbaren Schutz- und Ordnungsgewalt des Staates (so S. 109, 111, 112 f. 115 f., 117 f., 121, 123, 125, 151 f., 162 f., 167, 176 f., 242 f. u. a.).

[79]) Natürlich kann nach Weff. die Kirche in diesem Außenbereich immer irren, weil die Außenwerke nach ihm in keiner Weise zum Wesen der Kirche gehören. Darum hat der Staat immer ordnend einzugreifen.

[80]) so S. 22 u. 44 und öfters.

[81]) Auf die einzelnen Forderungen Wessenbergs für kirchliche Freiheit kann nicht näher eingegangen werden. Nur kurze Andeutungen: Weff. wünscht Verwaltung des Kirchenvermögens durch die Kirchenbehörden (76 f.), möglichst großen Einfluß auf die Schule (97), größere Disziplinargewalt für den Bischof usw. Alles natürlich mit den oben gezeichneten Einschränkungen: Oberaufsicht und letzte Entscheidung beim Staat (s. auch S. 38/40). (Man vgl. auch S. 198/199: Selbständigkeit, Eintracht und Vertrauen gegeneinander, nicht Vereinbarungen und Konkordate, sind die Grundlagen für den Frieden zwischen Staat und Kirche. Nach Weff. ist ja die Kirche gar kein gleichgestellter Rechtspartner in diesen äußeren Bereichen.)

unbeschränkter Freiheit verwechselt“ (95, 39). Dieser Kampf um die kirchliche Freiheit sei ein Verstoß gegen das göttliche Gesetz. Die Entschuldigung, man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen, gelte nicht.“ Dieser Spruch trifft die Kirche so gut wie den Staat, indem beide von Gott bestellt und die Leiter von beiden Menschen sind. Auch ist die Kirche nicht befugt, ihre Satzungen über das Gesetz Gottes zu stellen und die Gewissen und Überzeugungen durch äußere Gewalt beherrschen zu wollen. Ein Gesetz ist auch der Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit“ (95, 43). Die kirchenpolitische Freiheitslosung sei eine gefährliche Waffe, die sich letztlich gegen den Urheber wende: „Das Geschrei gewisser Eiferer nach unbedingter Freiheit und Unbeschränktheit des Klerus von den Gesetzen des Staates verdient die Ermunterung des apostolischen Stuhles keineswegs. Ein Klerus, der dem Throne den Gehorsam aufkündet, wird auch die Kirchengesetze wenig achten“ (89, 33).

Eine grundsätzliche Zulassung der Trennung von Kirche und Staat im Sinne des belgischen und französischen Katholizismus (mit der Zuspitzung in Lamennais) kann Weff. nie anerkennen. (95, 232—38). Aber ebenso scharf erklärt er sich auch gegen die These des deutschen Katholizismus über die Zulässigkeit einer vorübergehenden Trennung als das augenblicklich „geringere Übel“! Das komme beinahe einer „völligen Lostrennung vom Staate gleich“ (95, 238 f.)[82]). Selbst in diesem Notfall darf die Trennung nicht eintreten. Der Kirche bleibt dann nichts übrig als Dulden und stilles Ausharren. Die Gefahren und Nachteile für die Kirche, selbst bei einer bedingten Trennung, überwiegen die Vorteile: Ein Massenabfall von der Kirche sei nicht zu verhüten. Die Kirche könne sich allein nicht schützen. Der Staat werde dadurch laisiert, unchristlich und kirchenfeindlich (95, 245/6).

Weff. hat manches richtig vorausgesehen. Aber hätte die Kirche tatsächlich das alles verhindern können durch Gefügigkeit gegen den Staat und Vermeidung des Konfliktes? Der moderne Laisierungsprozeß des Staates war damals schon längst eingetreten, hat ganz andere Ursachen und war von der Kirche nicht mehr aufzuhalten. Mit dem Staat wäre auch sie laisiert worden[83]).

---

[82]) Interessant ist die Polemik Wessenbergs gegen Staudenmaiers Schrift, Die Kirche in der Gegenwart (1848). Deren Voraussetzung, „der Staat sei seiner Natur nach ganz unfähig, selbständig zur gedeihlichen Förderung des Kirchenzweckes oder des religiösen Lebens mitzuwirken..., kann kein Unbefangener annehmen“. Das sei „eine zu niedrige Vorstellung vom Beruf und dem Vermögen des Staates“ (S. 240—243). Hier denkt Weff. wieder ganz mittelalterlich!

[83]) Überhaupt ist es ein großer Irrtum Wessenbergs, wenn er den christlichen (eigentlich den katholischen) Staat einfach voraussetzt und den ganzen Entchristlichungsprozeß des modernen Staates nicht zu kennen scheint. Zu Wessenbergs Zeiten war die geistige Grundlage der Staaten ja eine ganz andere geworden. Nicht nur äußerlich, daß viele Staaten in Deutschland protestantische Regierungen besaßen, sondern das geistige Prinzip des Staates hatte sich von Kirche und Christentum zu emanzipieren begonnen, durch die Theorie der absoluten Staatsomnipotenz und durch die rationalistische Grundlage mit Ausmerzung des Irrationalen, des Religiösen.

Eine Gesamtwertung und Würdigung Wessenbergs wird hier nicht beabsichtigt. Sie kann sich nur auf dessen im Exkurs geschilderten, späteren Anschauungen beziehen und bleibt damit immer unvollständig. Der deutsche Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts hat Wess. in seinen kirchenpolitischen und reformkirchlichen Ansichten nahezu restlos abgelehnt, während Wessenberg als Mensch und Charakter und seine Verdienste auf politischem, kulturpolitischem, sozialem und pädagogischem Gebiet volle Anerkennung finden[84]).

Einen Mann wie Wessenberg kann man nicht mit Schlagworten abtun: deutschkirchlich, romfeindlich, Neuerer, Reformer und Aufklärer und eventuell noch: edler Charakter. Er zeigt sich vielmehr als umfassender Mensch; ein Sammelbecken aller Strömungen und Richtungen seiner Zeit, die er in sich zu einem ausgeglichenen Ganzen zusammenzuwirken suchte. Jedem Exzeß feind, wenigstens grundsätzlich, wenn auch nicht immer in der Praxis, jeder starren Parteistellung abhold, kannte er nur das eine: ein natürlich-sittliches Humanitätsideal, christlich verbrämt, das die Übernatur nicht ganz ausschloß. (Im Gegensatz zu Goethe, der die reine Humanität wollte.) Der natürlich-christlich-harmonische Mensch, das sah er als seine Aufgabe. Im Gegensatz etwa zum katholischen Ideal des Mittelalters und der Gegenreformation in seiner großartigen Einseitigkeit.

Es ist sicher nicht richtig, wenn man Wess. übernatürliche Gesinnung und aufrichtige katholische Kirchlichkeit (nach seiner Überzeugung und Auffassung) absprechen wollte. Auch er kennt und preist die wahre Mystik und den gottbegeisterten Glaubensenthusiasmus (88, 68—73). Die Autorität der Kirche ist ihm heilig. Nur will er sie nicht „auf Willkür, auf Sophismen, isidorischen Dekretalen", aber auch nicht „auf Staatsverfügungen oder Kabinettsbefehle", gegründet wissen (17, 81)[85]). Er wendet sich ebenso scharf gegen die einseitige Verstandesaufklärung des 18. und 19. Jahrhunderts, gegen die trokkene, nur nutzbetonte (= utilitaristische) Sittenlehre der Aufklärung (88, 73—75). Er stößt das Mittelalter von sich, und kann und will es doch nicht ganz lassen (so in seiner Lehre über das Verhältnis von Kirche und Staat, wo er sich der Idee des christlichen Staates einfach nicht entschlagen kann).

Wess. ist ein bezeichnendes Beispiel einer Übergangszeit! Übergangszeiten haben kein festes starres Gepräge. Sie suchen immer nach Ausgleich der Gegensätze, nach Hebung scharfer Spannungen. Aber darin liegt auch das Unfertige solcher Zeiten: sie sind nicht lebenswahr, sie sind idealistisch und illusionistisch, da sie nichts von natur- und gottgegebenen Gegensätzen wissen wollen. Wess. ist auf der katholischen Seite der Mann der Übergangszeit, Möhler mit seiner Symbolik der Mann der neuen Zeit.

---

[84]) Man vgl. die Artikel von Gröber in DA., Nörber im Kirchenlexikon und Nik. Müller (im Staatslexikon v. Sacher).

[85]) So schreibt er einmal an Ernst Münch (o. D., bei Schirmer, Nr. 203): „Daß ein wahres kirchliches Leben nicht aus den weltlichen Regierungskreisen ausgehen könne, hat die Erfahrung sattsam erwiesen..."

Man darf nicht vergessen, daß es eine Zeit gab (gerade die Zeit Wessenbergs und der Aufklärung), da man Wess. als durchaus katholisch ansah und hinstellen konnte. Die katholische Stellung war damals keine eindeutige entschiedene Frage zu seinen Ungunsten. Immer wieder haben Wess. und die Aufklärer auch der Niedergangszeit den Anspruch erhoben, den wahren Geist der Kirche zu besitzen. Sie haben immer wieder versucht, die aufkommende kirchliche Bewegung als eine unkirchliche zu brandmarken und sich als die einzigen Vertreter der Kirche hinzustellen[86]).

Einem Werturteil über Wess. muß demnach eine Gesamtwertung der Aufklärung vorangehen. Auf manche Verdienste und berechtigte Seiten der Aufklärung hat Merkle mit Nachdruck hingewiesen[87]). Gerade seine Untersuchungen haben aber auch klar gezeigt, daß eine Rechtfertigung der Aufklärung nur in manchen ihrer Oberflächenerscheinungen möglich ist: in vielen ihrer Reformbestrebungen gegen eingerissene Mißstände. Hier haben wir vieles im neuzeitlichen Katholizismus der Aufklärung zu danken. Aber in ihrer Grundhaltung und ihren letzten Anschauungen war die Aufklärung eine gefährliche Innenkrise des Katholizismus, genau wie der Jansenismus. Sie wurde je länger, je mehr zur Gefahr für den dogmatischen Bestand der Kirche.

Damit macht sich eine Rechtfertigung der Aufklärung und ihres spätzeitlichen Führers in katholischer Sicht unmöglich. Denn das Dogma ist und bleibt die Grundlage des Katholizismus[88]). Jeder kleinste Abstrich macht die Kirche stürzen und nimmt ihr die Berechtigung ihrer Existenz. Daran mußte die Aufklärung scheitern, und das haben auch die gemäßigten Aufklärer gefühlt. Sie haben diesen wunden Punkt möglichst zu verflüchtigen gesucht durch ins Endlose wiederholte Beteuerungen, mit all ihren Bestrebungen nicht in das dogmatische Gebiet greifen zu wollen. Deshalb wurde der einheitliche Organismus der Kirche in absolute Teile gespalten (ganz gemäß dem liberalen Atomismus!). Man hat die Kreise der Kirchenverfassung und der Kirchendisziplin herausgerissen aus ihrer wesentlichen und innigen Verknüpfung mit dem dogmatischen Kreis und gab sich der Meinung hin, in diesen losgelösten Bereichen nach Belieben umstürzen zu können. Man glaubte dabei katholisch zu bleiben, da man die Göttlichkeit des Dogmas in Ruhe zu lassen behauptete und nur das Irdische, Vergängliche zu treffen meinte. Die Aufklärung sah nicht oder wollte nicht sehen, daß gerade diese Zerreißung des kirchlichen Organismus auf einer dogmatisch unhaltbaren Grundanschauung beruhte: ihre einseitige Ansicht vom Wesen des Christentums, als dem wesentlich unsichtbaren Gottesreich. Alles Äußere in der Kirche soll deshalb nicht weggeworfen werden, aber es ist irdisch, vergänglich und veränderlich.

Wir kommen damit wieder auf die Grundhaltung Wessenbergs. Seine harte antirömische Stellungnahme, wie sein Reformismus bis hinab zu seinen staatlich-kirchlichen Ansichten liegen hier keimhaft umschlossen. Gewiß wird

---

[86]) Versch. Stellen; Wess. selber: Fl. 89, S. 5 f. (Drostes Verhalten sei unkatholisch) u. a. St.

[87]) Neuerdings auch Franz Schnabel im IV. Bd. seiner Deutsche Geschichte des 19. Jahrhunderts (S. 11).

[88]) Man vgl. dazu das Urteil des protest. Pastors Wilh. Hartmann: Der Streit um Wess. zeige klar, „wie gefährlich der Liberalismus Wessenbergscher Art für das Dogmengebäude der römisch-kath. Kirche war“ (S. 177).

dadurch nicht alles erklärt; bestimmte Reize von außen haben die bestimmte Form in Wess. aufklärerischer Geisteshaltung aus dieser Grundhaltung herausgeholt. Diese wird dadurch sekundär noch weiter einsichtig und erklärlich. Mit anderen Worten: Wessenbergs Kampfstellung gegen Rom und seine grundstürzenden Reformen sind vor allem auch Reaktion gegen die vorangegangene Zeit, gegen die Epoche der Gegenreformation mit all ihren großartigen und auch nachteiligen Erscheinungen[89]).

Man braucht nur einige dieser Erscheinungen aufzuzählen, um sofort den Zusammenhang mit den oben gezeichneten Ansichten Wessenbergs zu erkennen. Auf die Übersteigerung des konfessionellen Haders: das allgemeine Verbrüderungsideal bis zum konfessionellen Indifferentismus; auf die Kontroverstheologie: die Toleranztheologie; gegen die Unterscheidungslehren: die theologische Gleichmacherei; gegen das Dogma: die Liebe; gegen das Bekenntnis: die sittliche Betätigung. Auf die Herrschaft des Glaubens an das Übernatürliche: die ratio mit ihrem Schwerpunkt im Natürlichen; gegen die Scholastik: die „freie Wissenschaft"[90]). Gegen die Politisierung und zum Teil auch Verweltlichung von Kirche und Papsttum: das innere Kirchentum und das „reine Christentum" (der Gegensatz gegen die Jesuiten ist damit natürlich auch berührt). Gegen das Übergewicht des Kirchlichen auf politischem und staatlichem Gebiet: die Überbetonung des Staates auf kirchlichem Gebiet. (Mit dem Gegensatz gegen das vorangegangene kirchlich-konfessionelle Zeitalter sind selbstverständlich auch gewisse gegensätzliche Stellungen Wessenbergs zum Protestantismus und zu Luther gegeben: z. B. gegen die sola Fides der Primat der Werke und der Liebe[91]).

Dazu kommt dann noch der Gegensatz von neuer und alter Zeit, von Liberalismus und Absolutismus (oben S. 106 f.), mit andern Worten: von Kirche und Kultur (in unserem Fall moderne Kultur). Wess. hielt die prinzipielle Versöhnung der beiden Gegner für notwendig und durchaus für möglich. Sein inneres Christentum war ja gegen alle Einflüsse der Kultur geschützt. Die Kirche konnte bei der Ehe mit der Moderne nur gewinnen, nichts verliern. Wessenberg sieht seine Lebensaufgabe in dieser Versöhnung der Kirche und des Christentums mit dem modernen Geist in seiner Vielgestalt, mit dem Fortschritt in jeder Form, mit der Ratio, die jetzt die Trägerin der Unfehlbarkeit an Stelle der Kirche geworden ist. Die neue Zeit hat die Kirche zu formen, nicht die Kirche die neue Zeit. Wohl ist bei ihm noch viel kirchliches Ideengut rege. Aber die Kirche ist ihm nur Mittel zum Zweck. Sie hat dem Vollkommenheitsideal des christlich-natürlichen

---

[89]) Man kann selbst in seiner Grundhaltung über das Christentum ein Element der Reaktion nicht verkennen: Widerspruch gegen die wirkliche oder vermeintliche Veräußerlichung und Verweltlichung der Kirche. Auch Wessenbergs protestantischer Kirchenbegriff findet von da aus neues Licht.

[90]) So in Fl. 88 versch. Stellen, ebenso in seinen Briefen an Mittermaier und in Fl. 95 (s. oben S. 126/127).

[91]) Man vgl. dazu das Urteil des protest. Pastors Heinsius: „Es führt kein direkter Weg von dem durch die Verstandeskritik zersetzten Katholizismus zum Glauben Luthers. Es kommen wohl auf diesem Boden Übertritte vor, aber zum Protestantismus lockt dann mehr die größere Freiheit von kirchlicher Autorität als ein wirkliches Erfassen der andersartigen religiösen Position" (Henhöfer S. 227, Anm. 12).

Menschen zu dienen. Sie wird zur Besserungsanstalt, zum natürlichen Sittlichkeitsgaranten, darin liegt ihre Aufgabe. Von einer Heranformung des mystischen Leibes Christi zum Bilde Christi weiß Wessenberg nichts[92].

Die obigen Ausführungen wollen keineswegs ein Gesamturteil sein. Sie bleiben einseitig, da nur das berücksichtigt wurde, was den katholischen Widerspruch hervorgerufen und dadurch zur Erweckung und Entwicklung der katholischen Bewegung beigetragen hat. Man darf nicht vergessen, daß es schließlich Wessenberg war, der für die katholische Kirche eine zweite revolutionäre Katastrophe wie die des 16. Jahrhunderts an erster Stelle zu verhindern mitgeholfen hat. Nicht er hat die Aufklärung erzeugt, sondern sie ihn. Er ist also an den Auflockerungsbestrebungen gegen Rom nicht schuld. Er hat sie in die Wiege mitbekommen. Das wirklich Großartige in Wessenberg liegt aber darin, daß er diese zentrifugalen Tendenzen nicht zum Äußersten kommen ließ. Besonders die radikale spätzeitliche Aufklärung hätte nur ein Wort von ihm erwartet und das Schisma wäre da gewesen, und hätte damals eine viel größere Ausdehnung angenommen als 1870[93]. Die Katholiken haben es schließlich ihm mit zu verdanken, wenn diese Katastrophe unterblieb und die Absplitterungen nur geringfügig blieben. Es wäre verlockend, dieser Frage etwas mehr nachzugehen, besonders an Hand seines noch unbekannten Briefwechsels[94].

---

[92]) S. auch die Ausführungen in Z. 30 (1841), S. 243 f. An der Unmöglichkeit seines Lebenszieles zerbrach Wess., hier liegt seine Tragik.

[93]) Daß starke schismatische Tendenzen vorhanden waren, darüber kann kein Zweifel sein. Der größte Teil der für W. auftretenden Kampfschriften zeigt das eindeutig. Ihnen war überhaupt die Wessenbergfrage eine nationale Frage, nicht so sehr eine kirchliche und dogmatische; deswegen möglichste Ausschaltung Roms bei Gestaltung der deutschen Nationalkirche. Man vgl. die Briefe Schreibers an Wess., der wie viele andere von dem verehrten Mann die letzten Konsequenzen forderte. Man vgl. auch Ernst Münchs ‚Erinnerungen' II, 37 (Karlsruhe 1837 f.), wo er sagt, daß vor allem auch die „untilgbare Verehrung" zu Wess. ihn vor dem letzten Schritt, vor der Abkehr vom Katholizismus bewahrt habe. So mag es bei vielen andern auch gewesen sein. Eine schismatische Kampfparole Wessenbergs hätte ungeheuren Schaden angerichtet.

[94]) Daß die schismatische Gefahr nicht gering war, zeigt auch folgender Ausspruch Metternichs an den Wiener Nuntius Leardi 1820 (Bericht nach Rom 22. 4. 1820, s. Bastgen in Th. Q. 116 (1935), 488): Wenn bei dem Geiste der Zeit „einer eine neue Sekte gründete, auch die sonderbarste, könnte er leicht eine ungeheure Menge Anhänger gewinnen und eine wahre und große Revolution machen".

Allgemein grundsätzliche Auseinandersetzung mit dem kirchlichen Liberalismus.

Exkurs 2. (zu S. 48).

Die Kampfstellung der kirchlichen Publizistik gegen die innerkatholische Aufklärung ist durchweg gefühlsmäßig bestimmt. Der Kampf ist deshalb großenteils Einzelreaktion gegen einzelne Vorstöße des kirchlichen Liberalismus. Auch auf grundsätzlicher und allgemeiner Linie ist der Kampf durchaus gefühlsmäßige Reaktion. Der katholische Sinn empört sich. Kein kaltes Überlegen, was der Gegner eigentlich ist. Man wird deshalb in der ganzen katholischen Publizistik Badens keine klare, scharf umrissene Abgrenzung des Begriffes der katholischen Aufklärung finden. Man benutzt das Wort Aufklärung als Sammelname für alle mehr oder weniger kirchenfeindlichen Richtungen unter den Katholiken und außerhalb. Sehr oft wird das Kampfobjekt als der moderne Zeitgeist bezeichnet. Die kirchliche Aufklärung ist dann nichts anderes als der Einbruch des Zeitgeistes mit seinen unzähligen Forderungen in den katholischen Raum. Sie ist „Fehlgeburt der schlechten Zeit". Sie ist Weltanschauung der Zeit, ihre Beweisgrundlage der aufgeklärte Zeitgeist.

Der Gegensatz zu dieser Verweltlichung und Verzeitlichung der Kirche erscheint geradezu als diametraler: katholisch oder nicht-katholisch. Nicht nach dem „Stande der gegenwärtigen Bildung und Weltansicht" seien die kirchlien Dinge zu beurteilen, sondern nur der Standpunkt der katholischen Weltanschauung und des katholischen Christentums dürfe gelten. Das Hauptziel, das die katholische Aufklärung in der Versöhnung von alter Kirche und moderner Kultur und zwar mit richtunggebendem Einfluß der letzteren sieht, wird scharf abgelehnt: die „Weltlichkeit" kann das innere Leben der Kirche nie fördern, „da doch ewig das eine das andere ausschließt".

Wie der Atomismus wesentlich zum modernen Zeitgeist gehört, so wuchert auch im kirchlichen Liberalismus unorganisches, rationalistisch zerschlagendes Denken und Wollen. Der kirchliche Organismus und seine Einheit soll in seine Atome zerschlagen werden. Diese Aufspaltung der Kirche in zwei Stücke, in Christentum und Kirchentum, in Wesen und Form, unter Vernichtung oder Umänderung des Unwesentlichen, wird scharf bekämpft. Körper und Geist bilden eine Einheit. Man könne den Geist nicht fördern durch Zerschlagung des Körpers. „Könnt Ihr wähnen, ein freies Christentum oder den Geist der Religion dadurch lebendiger zu erhalten, daß Ihr das Kirchentum zerstört? Wo kein Kirchentum, da auch kein Christentum." Man sei doch endlich aufrichtig. „Man nimmt die Kirche entweder ganz und unzerstückelt,

oder man verwirft sie ebenso ganz und ungeteilt." Mit diesem Atomismus und dieser Gleichmacherei wird natürlich noch schärfer der konfessionelle Atomismus bekämpft mit seiner Theorie der „Schwesterkirchen". Dieser konfessionelle Indifferentismus mit seiner Einebnung der Bekenntnisse wird als gleichbedeutend mit Auflösung des Wesens der katholischen Kirche und des Begriffes der Wahrheit scharf abgelehnt. Der damit zusammenhängende dogmatische Toleranzfimmel erscheint als Vermengung der beiden Begriffe der Wahrheit und der Nächstenliebe. „Dem Wolf des Indifferentismus wird nur das Kleid des Hirten übergehängt". Zudem ist die Aufklärungstoleranz „für uns Katholiken ein bedenkliches Wort, fast gleichbedeutend mit Verfolgung seit dem Toleranzedikt Josephs II. bis herab auf die neueste Zeit". Gegenüber dem dogmatischen Indifferentismus und der dadurch frei gemachten Schilderhebung der „reinen Moralität" wird der wesentliche Zusammenhang von Dogma und Moral betont. Das wahre Humanitätsideal könne nur die Frucht der durch Christus gelegten Glaubensgrundlage sein[1]).

Trotzdem man auf katholischer Seite in diesem Primat der Sittlichkeit von dem Dogma einen Pendelausschlag gegen Luthers Solafides-Lehre erblickt, werden dem kirchlichen Liberalismus des öftern protestantische Tendenzen und Lehren vorgeworfen. „Der Protestantismus ist der Vater dieses pseudokatholischen Neuglaubens und diese nur eine Übersiedlung oder Einschmuggelung des protestantischen Prinzips auf katholischen Boden". Oder man sieht im Protestantismus die „erste Aufklärung" und im kirchlichen Liberalismus das Eindringen dieser ersten Aufklärung in den katholischen Raum[2]).

Überhaupt zielt die ganze kirchliche Abwehr auf das eine hin: Schutz des dogmatischen Bereiches. Der Subjektivismus der badischen Aufklärer, die nach ihren Privatansichten eine „neue Kirche und eine neue Welt aus ihrem lieben Ich heraus konstruieren" möchten, ist eine unmögliche Erscheinung im katholischen Raum. Theologischer Rationalismus auf katholischem Boden ist eine „widerwärtige Erscheinung", ein Widerspruch in sich und muß deshalb hinaus aus der theologischen Fakultät. Der Fortschrittsfimmel habe hier nichts zu suchen. Eng zusammen hängt damit die Verdammung der katholischen Aufklärung mit ihrer Feindschaft gegen kirchliche Autorität. Überhaupt fehlt es der Aufklärung an Kirchlichkeit und religiöser Tiefe: statt dessen sei sie mit dogmatischer Häresie durchseucht. „Ein wunderliches Gebräu von französischer Aufklärung, deutschen Rationalismus und auf der josephinischen Schnellbleiche abgebleichtem Katholizismus... aus den verschiedensten Elementen zusammengewürfelt, doch so, daß jedem einzelnen nach der Lehre unbedingter Glaubensfreiheit das Recht vorbehalten bleibt, nach seinem Geschmack die Ingredienzien sich selbst zu mischen und noch einige aus seiner Privatapotheke beizusetzen". „Die Dogmatik dieser Herren ist in eine Anarchie geraten, die der rationalistisch-protestantischen ziemlich gleich sieht". Der geistige Inhalt dieser Leute sei ein „Ragout von platt und breit geschlagenen Phrasen und Ge-

[1]) Die zitierten Stellen der 4 letzten Abschnitte finden sich: ‚Sion' 1841. ‚Kath.' 58, S. 119 u. 55 u. 263 f. Z. 30, 1842, S. 141. ‚Kath.' 26, S. 167 u. a. St. Z. 30, 1843, S. 170 u. 1841, S. 193.

[2]) Die Stellen dieses Abschnittes finden sich: ‚Kath.' 41, S. 87 f., S. 90 f. Z. 14, 3 (1839), S. 685. ‚Kath.' 76, S. 270 u. 79, S. 220.

meinplätzen, wie sie tagtäglich als Abfall vom Tische des Liberalismus und der Aufklärung" kommen[3]).

Neben dieser Ablehnung des kirchlichen Liberalismus in seinen allgemeinen Grundsätzen geht der Kampf gegen die Methoden der Aufklärer. Ihre kirchliche Tarnung und ihr Anspruch auf Kirchlichkeit sei ein Unding. „Wann hat je ein Aufgeklärter, was nämlich die Welt so nennt, die Religion als sein Heiligstes und gar seine Kirche als die Beherrscherin mit Hochachtung und Liebe umfangen? ... Der Lügner von Anfang in Engelskleidung!" Woher stamme denn die sittliche und politische Verwilderung unserer Zeit, wenn nicht von der Aufklärung? Man wolle den Teufel durch Belzebub austreiben. Man vergleiche nur die aufgeklärten Städte mit dem noch an der alten Religion hängenden Landvolk. Am empfindlichsten mußte natürlich der Versuch der Aufklärer treffen, die katholische Bewegung als „päpstliche Dissidentenpartei", als Abfall vom Katholizismus und als staatsfeindlich abzutun. Der päpstlichen Kirche „das reine, lebendige Christentum" gegenüber zu stellen, ist „pures Gefasel, da ihm jede Formulierung und jede göttliche Beglaubigung und Vollmacht abgeht" (über den Vorwurf der Staats- und Nationalfeindlichkeit s. Exkurs 4. S. 152 und bes. Kap. II und Kap. III).

Mit vielem Eifer wird dem kirchlichen Liberalismus der Zwiespalt zwischen seiner Theorie und seiner Praxis vorgeworfen. „Eine äußerst fatale Geschichte, sich auf der einen Seite als den Vertreter liberaler Ideen zu bekennen, und auf der andern Seite dieses Bekenntnis tatsächlich ins Gegenteil zu verwandeln." Man sehe sich die aufgeklärte Geistlichkeit an, die immer „nur Liebe, Liebe schreit, für die Kirche aber und ihre Schmerzen keine Sympathien empfindet." Ihre Liebe sei nur eine „Allerweltsgefälligkeit, eine Gunstbuhlerei vor allen Toren der hohen Aufklärung, ein behagliches Einwohnen- und Einlebenwollen im Diesseits, ein geistliches Stilleben, dem zu seinem Vollgenusse nichts als die thewre Ehehälfte fehlt. Allein Ihr Herren, die Liebe in der katholischen Kirche ist keine andere als die durch den Glauben bestimmte und gestaltete: caritas fide formata". Die Aufklärer hätten die sogenannten jesuitischen Methoden ganz zu den ihrigen gemacht. „Zur Verteidigung und Durchsetzung ihrer unkatholischen Zwecke ist ihnen kein Mittel zu schlecht, so daß in Wahrheit von ihren Söldlingen gilt, was sie unermüdlich bis zur Stunde einem ganzen Orden in Frechheit angelogen"[4]).

Die nachhaltigste Wirkung in der katholischen Publizistik hat naturgemäß das Reformertum des kirchlichen Liberalismus gefunden (wie Zölibat, Synodalismus, Ritualstreit, Katechismus etc.). Das waren Fragen, die am tiefsten ins tägliche Leben der Kirche schnitten und die Geister in Aufregung brachte. Der rein prinzipielle, dogmatische Streit um die letzten Grundlagen der Aufklärung schlug keine großen Wellen. Sobald sich aber die Aufklärung anschickte, ihren dogmatischen Anschauungen in konkreten Reformen Form zu geben, blieben scharfe Zu-

---

[3]) Die Stellen finden sich: ‚Kath.' 52, S. 27 f. u. 60, S. 282 f. Z. 14, 3 (1839), S. 646 u. S. 685 f.

[4]) Die Stellen der zweit letzten Abschnitte finden sich: ‚Kath.' 76, S. 38—41. Z. 30, 1843, S. 361. ‚Kath.' 87, S. 9. ‚Kath.' Z. 30, 1842, S. 52 u. 1841, S. 223.

sammenstöße unvermeidlich. Die Abwehr in den Reformfragen füllt deshalb fast die gesamte kirchliche Publizistik aus.

Der Schlachtruf der Aufklärer nach Abschaffung des Unwesentlichen an der Kirche begegnet schärfstem Mißtrauen: ihr Zweck sei letztlich nicht Abschaffung von „Unwesentlichkeiten, sondern wesentlicher Doktrinen und Anfertigung eines religiösen Abstraktums". Äußerlich Wahrung des Dogmas, „um desto freier aber auf dem freieren Gebiete des Katholizismus, dem der Liturgie und Disziplin sich zu bewegen"; man übersehe aber dabei die „vom Dogma erzeugten, getragenen und belebten Institutionen der Disziplin und Liturgie". Der Ruf zurück zum Urchristentum, den Wessenberg und seine Nachbeter so beharrlich anstimmten, wird als Täuschungsmanöver und als ein innerer Widerspruch der kirchlichen Fortschrittspartei betrachtet. Die Begeisterung dieser Leute für das katholische Altertum sei nur Heuchelei, eine Übertragung des „Retour à la nature" Rousseaus ins Kirchliche. Eine solche rückläufige Bewegung vom entwickelten zum Urzustand sei unnatürlich. Als Grundprinzip jeder Reform müsse gelten: „Homines per sacra immutari fas est, non sacra per homines." „Nicht die Sachen, sondern die Menschen müssen reformiert werden", so wird immer wiederholt. Damit entstand ein unüberbrückbarer Gegensatz zu den Reformern, den sogenannten „Neologen", die das Heil nur in der Abschaffung gewisser kirchlicher Einrichtungen sahen.

Man konnte natürlich auch auf kirchlicher Seite nicht leugnen, daß manche Anregungen der Reformer auf sittlichem Gebiet durchaus berechtigt, zum Teil notwendig waren. Aber vielfach wird darin nur eine Tarnung erblickt, um in Engelsgestalt die letzten unkirchlichen Ziele umso ungestörter erreichen zu können. Über diese letzten Absichten ist man sich auf der kirchlichen Seite völlig klar: zunächst Umstürzung der Kirchenverfassung und zuletzt Zerschlagung der Dogmen und Zerstückelung der allgemeinen Kirche in „Privat- und Individualgenossenschaften". „Vorerst soll die Kirche nur dekatholisiert, entallgemeinert werden nach Disziplin, Ritus und Sprache", um dann später bei günstiger Gelegenheit in eine Nationalkirche überzugehen und dann endlich das katholische Dogma abzuwerfen. Man betont also den inneren und wesentlichen Zusammenhang der äußerlichen Dinge der Kirche mit dem Dogma. Wer in Auflehnung gegen die Kirche zwar nur äußere Dinge reformieren wolle, sei auch nicht mehr weit davon entfernt, das Dogma fallen zu lassen. Die angebliche Reformatio der Kirche werde so zur Deformatio, zum Umsturz. Wessenberg und seinen Genossen wird offen vorgeworfen, daß es ihnen gar nicht um sittliche Reformen zu tun sei. „Euch ist es um den Lehrgehalt und die Disziplin der Kirche zu tun. Die Dogmen sind euch vermengt mit Judentum, verderbt durch spitzfindige Scholastik, die Disziplin entartet, die Liturgie altmodisch"[5]).

Dagegen wird grundsätzlich entgegengehalten, daß die Kirche nur durch Achtung vor der kirchlichen Autorität erhalten und verbessert werden kann, nicht aber durch heimliche Bekämpfung und offene nationalkirchliche Angriffe. „Jede Neuerung, die nicht auf kirchlich gesetzlichem Wege kommt, muß für bedenklich gehalten werden." Das kirchlich liberale Reformertum werde „außerhalb der Kirche und ohne Gott enden", weil es nicht mit der

---

[5]) Die Stellen der drei letzten Abschnitte finden sich: ‚Kath.' 76, S. 31. 71, S. 159. 52, S. 30. 79, S. 44. 50, S. 322. 52, S. 28. 60, 317 f. 71, S. 159.

Kirche reformieren will. Zweck der Reform muß immer sein: sittliche Besserung des Menschen, und katholische Reform kann nur zugelassen werden auf der Grundlage der katholischen Lehre[6].

Die zusammenfassendste Darstellung des kirchlichen Standpunktes in der Reformfrage findet sich 1841 in einem Aufsatz des ‚Süddeutschen katholischen Kirchenblattes' (S. 259 f.): Reformen sind nur möglich bei veränderlichen Einrichtungen der Kirche. Auch hier darf aber nur reformiert werden, „wenn ein wirklich vorhandenes, allgemeines Bedürfnis und nicht nur Willkür einzelner vorhanden ist und in Übereinstimmung mit dem ursprünglichen Geiste und Charakter der zu verbessernden Einrichtungen". Sonst ist es keine Reform, d. h. „ein Bestehendes erhalten und seinem Ideal näher gebracht, sondern es wird aufgehoben und etwas dem Wesen nach anderes an seine Stelle gesetzt". Das allgemeine Bedürfnis sei aber nicht bei einzelnen zu ersehen, welche außerhalb der lebendigen kirchlichen Gemeinschaft oder gar ihr feindselig entgegenstehn", sondern bei der Masse derjenigen, „die innerhalb der katholischen Kirche" stehen. Ferner kann die Reform nur durch die „gesetzlichen Autoritäten der Kirche" erfolgen. Schon diese allgemeinen, formellen Bedingungen hätten die Neologen nicht beachtet, vom materiellen Inhalt ihrer Forderungen überhaupt zu schweigen. „Der Standpunkt einer Minderheit, welche entweder keine religiösen Bedürfnisse, Anschauungen und Gefühle hat oder doch ganz andere als die Mehrzahl der lebendigen Glieder der katholischen Kirche". Selbst Kirchenfeinde seien dabei. Die Reform war nicht „Läuterung und Reinigung", sondern „Zerstörung ... selbst tausendjähriger katholischer Institutionen". Es sei so weit gekommen, daß die neue notwendige Reform in einer „Restauration des durch Sorglosigkeit oder rohe Gewalt zugrunde gegangenen besteht". Die Kirche habe sich in ihren wesentlichen Einrichtungen „nicht nach den wechselnden Verhältnissen der Gesellschaft und der Kultur zu reformieren, sondern die Gesellschaft und die Kultur habe sich nach dieser Grundlage, auf welcher die Kirche gebaut ist, zu richten". Die beste Reform bestehe in der Herstellung des kirchlichen Sinnes beim Klerus und Volk, im Leben mit der Kirche und Verstehen der Kirche; und vor allem: Reform an sich selbst.

Auf kirchlicher Seite war die Abwehr nicht immer glücklich. Man hat oft alle Reformbestrebungen, ob sie nun gemäßigt waren, oder von der äußersten Linken ausgingen, in den gleichen Topf geworfen und sich das Urteil nach den radikalen Reformern gebildet. Das war natürlich bequem, hat aber viele heilsame Energien verschüttet. Nur wenige haben sich die innere Freiheit gewahrt, das Gute vom Schlechten zu scheiden und für den Katholizismus auszunützen. In den größeren Artikeln im ‚Katholik' und im ‚Süddeutschen kath. Kirchenblatt' kommt dieser Standpunkt des öfteren zum Ausdruck, während in den kleineren Korrespondenzen anderer katholischer Zeitschriften das einseitige Aburteilen vorherrscht.

---

[6]) Die Stellen für die zwei letzten Abschnitte: ‚Kath.' 81, S. 274. 56, S. 61. 49, p. XLIV. 50, S. 332. 58, S. 126 u. a. St.

Der Ansturm gegen den liberalen Klerus im allgemeinen:

Exkurs 3 (zu S. 89 ff.)

Es wurde wohl nichts gründlicher in der kirchlichen Publizistik besorgt, als der Ansturm gegen die liberalen Positionen im Klerus, und das Bestreben, die Anhänger des kirchlichen Liberalismus in den Augen des katholischen Volkes verächtlich zu machen. Dieser Angriff setzt verhältnismäßig spät ein. Man mußte sich zuerst einigermaßen stark und sicher fühlen, bevor man so allgemeine Vorwürfe wagen durfte. Die Jahre nach dem Kölner Ereignis sehen deshalb die stärksten Vorstöße gegen die liberale Geistlichkeit. In solchen durchgreifenden Personalreformen und in der Neugestaltung der theologischen Erziehung sieht man die einzigen Mittel, wieder einen kirchlichen Geist in den Klerus zu bringen. Ohne diese Geistesreform werde die begonnene Entfremdung des Volkes von der Kirche zur Katastrophe führen. Aufzuhalten sei sie nicht mehr, denn das Rad wurde durch den Klerus, und zwar durch den höheren, ins Rollen gebracht. Aber die ganze Geistlichkeit habe die Pflicht, dieses Unheil wenigstens zu mildern. Der „subjektive Bestand der Kirche", nicht der „objektive" muß erneuert werden. Der schlimme Ruf des badischen Klerus im katholischen Deutschland sei leider nicht abzuwaschen. Wer wolle seine Autoritätslosigkeit verteidigen? Man trete in den priesterlichen Stand „als geborene Feinde der Kirche, die... der Mutter den Dolch auf die Brust setzen und sich zu ihrem Untergang geheim und offen verbinden". Katholisch seien diese Herren nur, „solange noch die Pfründen katholisch heißen". Wie könne man solchen Seelsorgern noch Vertrauen entgegen bringen? Sie reißen dem Volk den Glauben aus dem Herzen[1]).

Besonders erbittert ist man gegen die jüngere Schicht des Klerus, die zur Zeit der Hochflut des kirchlichen Liberalismus ihre theologische Erziehung geholt hat. „8/16 Rotteck, 7/16 Reichlin, 1/16 Ordo Romanus" ergeben keine katholische Mischung[2]). Kein Wunder, wenn manche angehende Geistliche den Priestereid „gewissenlos leisten, ohne nur im mindesten von der Wahrheit des Inhalts überzeugt zu sein". Für diese sogenannten liberalen Geistlichen sei ihr Stand nur ein Mittel des materiellen Fortkommens[3]). Die Schuld für den tiefen Zerfall sieht man in der josephinischen Erziehung am ehemaligen Generalseminar in Freiburg, dessen Traditionen bis heute fortgesetzt würden. Die kirchliche Kälte so vieler Geistlicher, ohne innere Überzeugung für die katholische Wahrheit, ohne eine Ahnung von der Heiligkeit des kano-

---

1) Die Stellen finden sich: ‚Kath.' 50, 330 f. 53, S. 179 u. 196. 57, 94 f.

2) Z. 14, 2 (1838), S. 547.

3) Schleyer in seiner Vorrede p. XVIII (s. ‚Kath.' 60, S. 282—289). In diesen Jahren 1834—1841/42 sind die Vorwürfe gegen die Zustände in der badischen Geistlichkeit am heftigsten.

nischen Eides, sei leider eine Tatsache. Diese Herren hätten keine Schwierigkeit, in Konfliktsfällen zwischen weltlicher und kirchlicher Behörde sich einzig an die Staatsgesetze verbunden zu fühlen. Harter Tadel trifft auch den weitverbreiteten konfessionellen Indifferentismus. Das harte Urteil Möhlers über den badischen Klerus sei bedauerlich, aber zutreffend[4]).

Schwere Schuld am Verfall wird dem Eindringen der politisch-liberalen Ideen und ihrer Anwendung in rein kirchlichen Fragen zugeschrieben. Das Erzbistum und das Bistum Rottenburg sind so der „freisinnigste Teil des freisinnigen Deutschlands und die Behausung des echt kirchlichen Liberalismus" geworden. „Wenn irgendwo, so zeigt sich hier, was eine zuchtlos gewordene Geistlichkeit zum Wohl der Menschheit an Aufklärung, Religion und purifizierten Grundsätzen für das Leben erfinden und in das Volk umsetzen kann." Das Erzbistum sei deshalb „unbestritten einer geistigen Erneuerung am meisten bedürftig". Und noch 1843 wird das Erzbistum der „verkommenste Teil der süddeutschen katholischen Kirche" genannt. Der badische Klerus muß endlich gesäubert werden, „weil in ihm das hauptsächlichste Ferment des Rationalismus und Liberalismus seit langem gefunden wurde". Selbst jetzt noch! „Manche Landesteile, wie namentlich die Gegenden um den Bodensee sind noch angefüllt mit Priestern, welche Tag und Nacht über ihren Synoden und der Idee einer republikanischen Kirchenverfassung brüten, welche in Aftervereinen, denen sie den Anstrich wissenschaftlicher Tendenz zu geben suchen, aller kirchlichen Autorität Hohn sprechen; welche unablässig darauf ausgehen, das geeignete Mittel zur Germanisierung der Kirche zu finden, und nebenbei der drückenden Fesseln des Zölibats, des kanonischen Gehorsams und selbst des dogmatisch festhaftenden priesterlichen Charakters sich zu entledigen... Da wird in allen Häresien herumdilettiert, um endlich auf einen Ausspruch gegen Papst, Kirche etc. zu stoßen. Da wird mit allen Schismatikern gemeinschaftliche Sache gemacht, um die Phalanx der geharnischten Streiter mit gutmeinenden Freiwilligen zu vermehren. Da verwirrt man das Volk planmäßig auf der Kanzel, in der Schule, durch Lehre und Beispiel, und ist ganz zufrieden, wenn man nur eine Schar unreifer Köpfe in den libertinen Wirbeltanz hineingerissen sieht. Da wirft man sich auf das politische Gebiet mit dem ganzen Vergnügen, das ein Sitz in der Abgeordnetenkammer dem Hochmut gewähren kann und zugleich mit der Überzeugung, gleichgesinnte Unkatholiken zum Sturm gegen die alte feste Burg aufzureizen, und von dem heterodoxen Staat die Mittel zur Radikalreform gewinnen zu können"[5]).

Die „contagiösen Kräfte" im Klerus, die die Demoralisation und Korruption der Gegner (gemeint ist der politische Liberalismus) infiziert" hätten, müßten ausgeschieden werden, um sich vor Verrat und Verderben im eigenen Hause zu schützen. Nach langjährigem Kampfe muß man aber gestehen, noch nicht viel erreicht zu haben. „... Das Ungetüm reckt noch manchen Kopf in die Höhe und zischt um so mehr, je schwächer und gebrechlicher die Kräfte sind, um die Keime einer besseren Zeit zu schaffen". Baden sei und bleibe das Land der Hoffnung für die Radikalen, den Obskurantis-

---

[4]) Die Stellen finden sich: ‚Kath.' 62, S. 258 f. 72, p. LXIX f. 73, p. LXXI f. 76, S. 24. Möhlers Urteil findet sich in Fl. 30 (Gesamm. Schriften I, S. 178 f.).

[5]) Die Stellen finden sich: ‚Kath.' 79, S. 218 f. 84, p. XXXIX. 87, 40 f.

mus und die Ultramontanen zu bezwingen. Wenn nicht hier, wo soll es dann geschehen? Tatsächlich habe der Rationalismus nirgends in Europa solche Fortschritte gemacht wie in Baden. „Wo habe man eifriger auf die Losreißung von Rom und die Bildung einer sogenannten deutschen Kirche gedacht unter eigenem Haupt als in Baden?“ Hier habe es der Klerus gewagt, den unkirchlichen Schaffhauser Verein zu gründen zur Bekämpfung des Ultramontanismus, das heißt der Kirche. „Ist es nicht befremdend, daß in unserem Lande ein solches Attentat ungeachtet geblieben ist? Ist endlich irgendwo der Bischof und die päpstliche Autorität zu einer größeren Nullität herabgesunken und mehr eine leere Formalität geworden als gerade hier?“ An keiner anderen Hochschule habe man „länger, ungezügelter und teilweise frivoler an der Destruktion des Alten gearbeitet“. Dieser kirchlich-liberale Klerus sei dem katholischen Dogma innerlich fremd. Was ihn noch äußerlich an die Kirche hält, seien die Temporalien, „die ihnen mehr als die aeternalia am Herzen liegen“[6]).

Um die Mißverhältnisse im badischen Klerus noch schwärzer zu malen, läßt man die elsässische Geistlichkeit „über dem Rheine drüben“ in hellsten Farben erscheinen. Dort habe der Klerus die Revolution bezwungen und ausgetrieben. Hier in Baden werde sie vom Klerus „aufgenommen und gehegt“[7]). Leider seien die Machinationen der „Stürmer und Zerstörer“ in der Geistlichkeit immer noch möglich, ohne die mindeste Gegenwirkung hervorzurufen. „Es wäre Zeit, daß sich endlich der bessere Teil des Klerus ermannte, und daß die, die in seiner Mitte mit der Autorität bekleidet sind, davon wirklich Gebrauch zu machen sich entschließen, um endlich ... die Schmach hinwegzunehmen, die so lang auf dieser Kirchenprovinz gelastet hat“[8]).

Interessant ist auch ein Vergleich in Z. 14 zwischen der badischen und württembergischen Geistlichkeit[9]). Er zeigt die in den vierziger Jahren begonnene Wandlung zum Bessern. Jahrelang seien beide Bistümer gemeinsam „auf dem Wege zum Schisma mit anerkennenswertem Eifer vorgedrungen und hätten dem Ideal der deutschen Nationalkirche nachgestrebt“. Dann sei der „so heilsame, erschütternde Schlag von Köln gekommen“. Von da ab hätten sich in beiden Bistümern „Symptome des Bessern“ gezeigt. Freiburg sei aber bis jetzt auf dem Wege der Besserung hinter Rottenburg zurückgeblieben. „Die alte Krankheit des Liberalismus“ sei in Baden „noch tief im Herzen des Klerus wie des Volkes“. Allerdings glaubt der Verfasser, daß seit dem Amtsantritt Vicaris Freiburg bezüglich Kirchlichkeit Rottenburg bald überflügeln werde, zumal in Württemberg nach dem Tode des Bischofs v. Keller die Aussichten wieder schlimmer stehen. Der niedere Klerus sei zwar in Württemberg noch durchgehend besser und kirchlicher als in Baden. Aber auch dort finde ein Aufschwung statt.

---

[6]) Die Stellen finden sich: Z. 14, 3 (1839), S. 641 f. u. 684 f.

[7]) ebd. 5 (1840), S. 314 u. 18 (1846), S. 647 f. (Kirchlicher und politischer Liberalismus werden eigentlich schon nicht mehr unterschieden, sondern gleichgestellt.

[8]) ebd. 5 (1840), S. 316. Diese scharfen Urteile sind von dem damals noch protest. Hurter. Ähnlich urteilt er auch 8 (1841), S. 1 f.

[9]) ebd. 16 (1845), S. 798 f.

An der Universität Freiburg und im Konvikt werde gegenwärtig eine andere Kost gegeben als früher. Das Seminar sei in guten Händen. Dazu die Gründung der ‚Süddeutschen Kirchenzeitung'. Es werde aber noch eine Weile dauern, bis der badische Klerus „in facie ecclesiae sich zeigen kann". Dem Deutsch-Katholizismus hätten sich viele „verkommene Subjekte" angeschlossen. In vielen Landkapiteln sei noch ein „ganz gemeiner, unwissenschaftlicher, verderblicher Ton". In zahlreichen Fällen hätte man sich gegen die geistliche Obrigkeit empört. Ein Beweis für den noch herrschenden Mangel an kirchlichem Bewußtsein, sei der Priestermangel, während in Württemberg Zudrang herrsche.

Als dann 1845 und 1846 trotz der starken Besserung im badischen Klerus noch einmal verallgemeinernde ausländische Fehlurteile über den badischen Klerus erschienen[10]), setzte man sich zur Wehr und zwar von kirchlicher Seite aus[11]).

[10]) ‚Univers', von wo sie etwas abgeschwächt in den ‚Kath.' und in Z. 14, 18 (1846), S. 647 f. übergingen.

[11]) So Stolz! (Die späteren Angriffe beschränken sich auf einzelne aufgeklärte Kreise, nicht mehr allgemein gegen den Klerus.)

Die Auseinandersetzung mit dem Synodalismus:

Exkurs 4 (zu S. 91 ff.)

Die erste Forderung nach einer Synode wurde in der Konferenz des Landkapitels Offenburg vom 24. 7. 1832 gestellt. Sie verschwindet aber noch ganz in der Masse anderer Reformforderungen[1]). Die Reform spielt zunächst noch die Hauptrolle. Erst nachdem diese fast nirgends zu erreichen ist, tritt die Synode als Reformmittel in den Vordergrund des Programms. Inzwischen war auch die protestantische Landessynode zum ersten Mal zusammengetreten, was der katholischen Synodalbewegung einen großen Antrieb gab. 1833 erfolgte die erste Petition an den Erzbischof aus Hohenzollern, 1837 aus dem Landkapitel Stühlingen[2]) und 1839/40 der erste Höhepunkt der Synodalbewegung: eine Petition von über 600 Geistlichen an den Erzbischof[3]). Zu gleicher Zeit richteten die eigentlichen Anhänger des kirchlichen Liberalismus eine Bittschrift an die zweite Kammer[4]), unterschrieben von 220 Geistlichen und 183 Laien. Die Seegegend war in erster Linie daran beteiligt[5]), vor allem lieferte sie die Laienunterschriften.

Hier hatte schon 1838 eine selbständige Synodenbewegung begonnen mit ihrem Schwerpunkt im sogenannten Schaffhauser Verein und in dessen Präsidenten Kuenzer. Während in der Synodenbewegung der Rheinebene viel

---

[1]) Man vgl. die ziemlich gemäßigte Resolution, die an alle Pfarrer des Erzbistums geschickt werden sollte, mit folgenden Punkten (nach Fl. 141, S. 36/37): Einführung eines guten Katechismus für das ganze Erzbistum, Einführung eines Rituals oder einer Agende in deutscher Sprache, Revision des Missale und Benedictionale usw., Reduktion, wenn nicht gänzliche Untersagung u. Aufhebung aller Prozessionen, Wallfahrts- oder Gnadenorte ..., die kirchl. Bußanstalt, die Fasten und Abstinenzen, die gebotenen Feiertage, die bessere Organisation der geistlichen Oberbehörden, die sorgfältigere Bildung der angehenden Kleriker, die Wiederherstellung der von der allgemeinen Kirchenversammlung zu Trient anbefohlenen, aber später von den Bischöfen unterlassenen Diözesansynoden in ihrer ursprünglichen Gestalt und Kraft, die beschränkte Aufhebung des disziplinären Zölibatsgebotes in der Art, daß nach gepflogener Untersuchung derjenige kath. Geistliche in den Laienstand zurückversetzt werde, welcher erklärt, daß er jenes Gebot nicht halten könne". Und das war noch gemäßigt!

[2]) Abgedruckt in Z. 12 samt Antwort des Erzbischofs (1837, Sp. 689 f.).

[3]) Also die große Mehrheit (zwei Drittel!) des Klerus. Ein Auszug der Petition findet sich in Fl. 1, 129 f. Die genannten Zahlen der Petitionäre an den Erzbischof und die 2. Kammer finden sich in einem Vortrag von Zahn vom 4. 12. 1840 (KS. 1893, Nr. 11, Kirchensachen 1836—49 u. 1830—49. Das Zentrum lag in Offenburg (Mersy!).

[4]) Hauptsächlicher Inhalt bei Maas 115, Anm. 1.

[5]) Die Hauptursache für diese Petition war wohl Kuenzer. Ihm war auch der Kommissionsbericht in d. 2. Kammer übertragen.

guter Wille und Mäßigung sich zeigte, war die zweite das Werk des radikalen Flügels im kirchlichen Liberalismus. Im Jahre 1845 liegt der erste Höhepunkt dieser Bewegung. Kuenzer verfaßte die an Anmaßungen kaum zu überbietende Bittschrift an den Erzbischof. Sie wurde in alle katholischen Gemeinden geschickt und zwar an die Bürgermeister, die oft die Unterschriften buchstäblich eintrieben. Der Synodalismus war so ganz zur politischen Sache geworden. Sie lag in den Händen von liberalen und radikalen Laien. Die Geistlichkeit konnte nur zu einem geringen Teile gewonnen werden[6]). Am stärksten waren die Gegenden jenseits des Schwarzwaldes beteiligt, während der Breisgau und das südwestliche Baden nur schwach, Mittelbaden (außer Offenburg) und das nördliche Baden (außer Mannheim, Heidelberg und Rohrbach, die aber eine gemäßigtere Bittschrift unterschrieben) überhaupt nicht vertreten waren[7]). Manche unterschrieben bona fide und zogen später ihre Unterschriften wieder zurück, als sie merkten, daß sie einer kirchenfeindlichen Propaganda zum Opfer gefallen waren[8]).

Inhaltlich war Kuenzers Synodenpetition zum größten Teile eine Anklage und ein Angriff gegen die stark gewordene kirchliche Richtung. Kuenzer sucht sie politisch zu vernichten, indem er ihr jede nationale Berechtigung abspricht, in bewußter Anlehnung an die neue nationale Welle, die damals über Deutschland ging. Die Gefahr für die katholische Kirche liege nicht im Deutsch-Katholizismus Ronges, sondern in der „antinationalen Partei innerhalb der katholischen Kirche Deutschlands mit ihren unheilvollen Bestrebungen". Diese sieht Kuenzer in der Erneuerung des unheilvollen kirchlichen Kampfes, der den Dreißigjährigen Krieg verursacht habe. Die kirchliche Richtung sei deutschfeindlich. Ihre Tendenzen „verletzen und zernichten die Rechte der Staatsgewalt gegenüber der Kirche, die Rechte und den Bestand der andern Konfessionen gegenüber der kath. Konfession" Ihr Ziel sei Wiederherstellung des mittelalterlichen Zustandes. Die große Mehrheit der Katholiken in Baden sei dem Treiben dieser antinationalen Partei feind. Denn „sie bekennen sich zu den kirchlichen Grundsätzen des leider viel zu früh verstorbenen Kaisers Josef II., die auch dem rühmlichst bekannten, allverehrten Frh. v. Wessenberg zur Richtung dienten". Eine Synode, die einer Nationalkirchenversammlung vorarbeiten soll, kann allein diese Gefahren beschwören[9]).

Die Petition an den Erzbischof war natürlich nur äußerliche Mache. „Es ist die Absicht, die Kirchenversammlung selbst dann zu halten, wenn der Erzbischof die Bitte nicht erhören würde", schrieb Kuenzer an ein Mitglied

---

[6]) Sämtliche Bittschriften finden sich im Ordinariatsarchiv (Strehlemappen IV).

[7]) Ein deutliches Bild für die geographische Kräftelagerung des kirchl. Liberalismus: der Wessenbergische Seekreis und die Städte der Rheinebene (Freiburg, Offenburg, Mannheim, Heidelberg). Bezeichnend, daß hier die Hauptzentren der badischen Revolution von 1848/49 lagen. Die Radikalen waren auch die eifrigsten Verbreiter und Verfechter der Kuenzerschen Petition.

[8]) Besonders Gemeinden aus dem Seekreis (Strehlemappen IV).

[9]) zum ganzen auch Maas 148 f.

der Regierung 15. 11. 1845[10]). Radikaler konnte man die unkatholische Gesinnung nicht ausdrücken. Diesen letzten Schritt tat Kuenzer aber nicht, aus Mangel an Anhängern, und weil die erbetene Unterstützung der Regierung ausblieb[11]). Die Revolution von 1848/49 brachte dann noch einmal die kirchliche Revolution zum Aufflackern im Synodensturm von 1848/49, der auch wieder von Konstanz ausging und seinen radikalen Führern alle Ehre machte.

Die katholische Abwehr richtet sich naturgemäß nach den Entwicklungsstufen der synodalen Bewegung. Entsprechend dem Vorherrschen des Reformertums in den ersten dreißiger Jahren spielt die Reformfrage in der kirchlichen Publizistik die größere Rolle, bis dann der Kampf gegen den Synodalismus alle Kräfte in Anspruch nimmt. (Nebenbei die Kurve der Aufsätze und größeren Korrespondenzen). Die Reformfragen überwiegen zunächst mit den beiden Höhepunkten von 1836 (Einführung eines neuen Rituals) und 1839 mit dem Streit um das Rottenburger Ritual und um dessen Einführung an Stelle des stark umstrittenen von 1836. Die Synodenfrage wird hingegen in den ersten Jahren nur kurz berührt, gewinnt an Bedeutung mit dem Aufkommen des Schaffhauser Vereins Ende 1838, erfährt 1840 eine Steigerung anläßlich der beiden Petitionen an den Erzbischof und an die zweite Kammer. 1841/1842 spielt der Schaffhauser Verein immer noch eine Rolle, um dann zu verschwinden. 1845/46 erreicht dann die Synodenfrage eine zweite Gipfelung anläßlich der radikalen Synodenpetition Kuenzers.

	Synode	**Reform**
1833:	(1)[12])	2
1834:	(2)	2
1835:	(1)	3
1836:	—	5 (1 Fl.)
1837:	—	1
1838:	2	1
1839:	6	5
1840:	10 (1 Fl.)	—
1841:	6	1
1842:	6	—
1843:	2	1
1844:	—	—
1845:	13[13])	1
1846:	5	—
1847:	1	—

Über den Gegensatz zum Reformertum des kirchlichen Liberalismus im allgemeinen war schon oben die Rede. Hier geht es um bestimmte Reformfragen, die mit dem Ritus in weitem Sinne zusammenhängen. Es wäre oberflächlich, darin nur einen Streit um unwesentliche äußere Formen zu sehen. Dahinter stand letztlich immer das Dogma. Es ging um die entsprechende äußere Form für den inneren Glauben, und um die Bewahrung der katholischen Tradition. Der Ansturm des kirchlichen Liberalismus gegen gewisse Formen im kirchlichen Leben war ja nichts anderes als der Ausdruck einer bestimmten letzten dogmatischen Haltung, die nicht mehr als katholisch gelten konnte. Diese unkatholische Gesinnung war es, die den Widerstand hervorrief in der kirchlichen Publizistik und schließlich auch im Volk. Der Katholizismus hat manche Reformforderungen der Aufklärer später durch-

---

[10]) GLA. KS. 1893, Nr. 11.

[11]) ebd. Sie schritt weder für noch gegen ihn ein. Die Bitte des Erzbischofs um polizeiliche Unterstützung wurde ebenso abgelehnt. (Schreiben des Ordinariat. vom 28. 11. 1845 und Antwort des Oberkirchenrates 16. 12. 1845).

[12]) Die Zahlen in Klammern bedeuten, daß es keine der Synodenfrage speziell gewidmeten Aufsätze sind, sondern nur eingestreute Bemerkungen gegen den Synodalismus in Aufsätzen über Reformfragen.

[13]) Kleinere Korrespondenzen blieben unberücksichtigt.

geführt, aber erst nach Beseitigung der kirchlich-liberalen Gesinnung[14]). Die kirchlichen Behörden haben später selbst Synoden gehalten, haben sogar Nationalkonzilien gehalten, gegen die man in der ersten Hälfte des Jahrhunderts so erbittert gekämpft hatte. Aber man hat ja nicht die Synoden und die Nationalkonzilien als solche bekämpft, sondern die unkirchlichen Ziele und den unkatholischen Willen, der in den damaligen Verfechtern lebte.

Die kirchliche Abwehr ist deshalb ein Kampf gegen die Gesinnung der Synodalisten. Man ist gegen Synoden in der Gegenwart, unter den jetzigen Umständen. „Weil der Mangel wahrhaft christlicher Kräfte... nicht durch numerische Kulmination glaubensleerer Geister ersetzt werden kann." Nicht größere Autoritätslosigkeit sei das Mittel gegen den Zerfall. Mit Männern kirchlicher Gesinnung werde die Kirche immer gerne Synoden halten[15]). Man sieht in der ganzen Synodenbewegung vor allem den kühnen Versuch, den Konstitutionalismus, den Parlamentarismus und schließlich die Demokratie in das kirchliche Gebiet einzuführen und damit die kirchliche Autorität zu ersetzen[16]). Mit dem Konstitutionalismus habe schon der Gallikanismus und dessen deutsche Form in Febrionus und zu Ems begonnen. Damals ging es gegen das absolute Rom. Jetzt gehe es gegen die Autorität des Landesbischofs. Die Entfremdung des Volkes von der Kirche sei nicht mehr fernzuhalten, weil das Rad von oben ins Rollen gebracht wurde. Das einzige Mittel, die Katastrophe zu mildern, sei die Wiederherstellung der richtigen Wertordnung in der Kirche mit dem Papst an der Spitze. „So bleibt uns nur jenes eine, unfehlbare, von Gott geleitete Zentrum, im Primat... Dieses ewige Zentrum läßt uns tief als einen Anker in die gläubig-zarten Herzen unseres Volkes schlagen: Rom, das ewige Rom!" „Es bleibt für die Kirche nichts übrig, als sich in solchen Zeiten des Jammers zu konzentrieren": in den Bischöfen und im Papst. „Die Priester sind eine Vervielfältigung des Bischofs. Die Quelle ihrer Amtsgewalt ist nicht die versammelte Priesterschaft", sondern der Bischof[17]).

Große Aufregung verursachten die beiden Petitionen 1840 an den Erzbischof und an die zweite Kammer. Sie riefen auf kirchlicher Seite eine eigene Flugschrift hervor[18]). Der Kampf gegen die erste Bittschrift wird dogmatisch und kirchenrechtlich geführt. Sie sei Häresie, da sie Koordination mit dem Erzbischof als selbstverständlich annehme (S. 114 f.). Eine kirchliche Synode kann es nur mit der Kirche geben, d. h. mit der Hierarchie (120). Der ganze Synodalismus sei eine einzige Verkennung von Wirkung und Ursache! Nicht wegen Aufhören der Synoden sei die Kirchenzucht erschlafft,

---

[14]) So manche liturgische Reformen wie Gemeinschaftskommunion in der Messe und die starke Heranziehung des Laienapostolats, was damals allerdings bis zur kirchenrechtlichen Gleichstellung von Klerus und Laientum ging.

[15]) ‚Kath.' 52, 1834, S. 29 u. 43 f.

[16]) „Das Prinzip der Revolution, der Volkssouveränität" soll in die Kirche getragen werden. Mit andern Worten: „Nicht Christus, sondern das Volk ist der Spender der Binde- und Lösegewalt, die gesamte Hierarchie sind nur Delegierte des Volkes" (Z. 14, 5 (1840) S. 313). Man sieht auch, wie sehr die kirchliche Abwehr konservativ-legitimistisch im Sinne der Staatstheorie Hallers war.

[17]) Die Stellen finden sich: ‚Kath.' 50, 1833, S. 330 f. 58, S. 134.

[18]) Fl. 36 (ist ein Abdruck aus dem ‚Kath.').

sondern die Synoden hätten wegen Erschlaffung der Kirchenzucht aufgehört, da sie bei dem Tiefstand des Klerus keine gute Wirkung mehr haben könnten (129). Scharf geht die Flugschrift gegen die in der Petition propagierten kirchlich-parlamentarischen Ideen vor. „Wie in manchen konstitutionellen Staaten die Gewalt zwischen König und Kammern geteilt ist, so soll es auch hier gehalten werden. Bei einem solchen Kammerspiel könnte man freilich eher zum Ziel gelangen, und vermittels der dabei üblichen Künste sich gegen alles schützen! (131/2). Es gibt in der Kirche keine Einrichtungen als „Ausfluß des Gesamtwillens" der Kirchenglieder. „Damit macht man die Kirche zur Demokratie" (138). Hier gebe es ein für allemal keine Anpassung an den Zeitgeist. Das wäre ein Aufgeben des Grundcharakters der Kirche als Offenbarung (228). Der ganze Synodalismus sei ein Widerspruch in sich! Man berufe sich zur Erzwingung einer Synode auf die alte kirchliche Disziplin, um gerade diese abzuschaffen. Der Erzbischof müsse endlich mit drakonischen Maßregeln gegen den kirchlichen Liberalismus einschreiten: strenge kanonische Untersuchung über Glauben, Sitten, Amtsverwaltung. Strenge Anwendung der Suspension, scharfe Reinigung der Dekanate. „Besser keine als verkehrte Hirten" (246 f.).

Der Kampf gegen die Petition an die zweite Kammer erscheint naturgemäß anders ausgerichtet. Zwar fehlt auch jetzt die dogmatisch-kirchenrechtliche Beweisführung nicht. Aber hier zeigt die Abwehr doch wesentlich ein politisches Gesicht. Man sieht sich vom Gegner auf den politischen Boden gedrängt. Der Appell an den politischen Liberalismus und die Regierung sei ein „unkirchliches Dokument" (246). Es sei mit „Pflicht und Gewissen unvereinbar, in einer so rein kirchlichen Sache sich an die Landtagskammer zu wenden" (246). Die Petition an Kammer und Regierung sei geradezu ein Verraten der Kirche an den protestantischen Staat, da man von der Regierung ein Synode gegen den Willen des Erzbischofs verlange (238). Diese verkommenen Priester hätten „die fast beispiellose Unverschämtheit, der Regierung... als Preis ihrer Wunscherhörung die Überantwortung der ihrer Hut anvertrauten Seelen an den Protestantismus anzubieten" (246). Es gebe nur einen „legalen Rekurs..., wenn man katholisch sein und bleiben will", nach Rom (118). Ob man wohl guten Gewissens die zweite Kammer in ihrer sonderbaren Zusammensetzung um Mithilfe zur Wiederherstellung der „Glaubensreinheit" anrufen könne? (121). „Wissen denn die Herren, was eine katholische Synode ist? Man wird doch wohl weder die modernen Kammerverhandlungen, noch die jüngste Pseudosynode von Schaffhausen als Muster derselben aufstellen wollen?" (125).

Diese Verbindung des kirchlichen mit dem politischen Liberalismus in der Synodenfrage wird scharf bekämpft. Den katholischen Aufklärern wird vorgeworfen mit ihren negativen und destruktiven Tendenzen dem politischen Radikalismus in die Hände zu arbeiten[19]). Die einzige Hoffnung gegen dieses Bündnis bleibt die Regierung. Man weist darauf hin, daß die Kirche der stärkste Schutz gegen den politischen Liberalismus und dessen revolutionäre Ideen sei. Der kirchliche Liberalismus sei aber daran, diesen Schutzwall förmlich einzureißen und leistet so „den deutschen liberalen Schwindlern und parlamentarischen Egoisten" Vorschub zur kommenden Revolution (233). Die enge Verbindung des kirchlichen mit dem politischen Liberalis-

[19]) Z. 30, 1843, S. 162.

mus in der Synodenfrage sei deshalb nicht nur eine kirchliche Gefahr, sondern vor allem auch eine politische. „Es ist kaum bezweifelbar, daß der kirchliche Demokratismus auf den politischen Monarchismus nicht minder feindselig als auf den kirchlichen zurückwirken wird“ (251)[20].

Man benützt also den Gegensatz der Regierung zur liberalen Opposition, um sie durch politische Beweisgänge für die eigenen Ziele zu gewinnen. Der politische Erfolg der kirchlich-liberalen Synodenaktion soll dadurch vernichtet werden. Also Erreichung eines kirchlichen Zieles durch Beeinflussung politischer Stellen. Man kann aber noch nicht sagen durch politische Mittel. Denn es handelt sich weder um eine politische Gegenaktion in der Kammer, noch um politische Druckmittel gegenüber der Regierung, sondern diese soll dem kirchlichen Liberalismus seine Unterstützung versagen, und um die Regierung dafür zu gewinnen, muß man natürlich politische Gründe bringen, wenn man überhaupt etwas erreichen will.

Neben dieser uralten und etwas hausbackenen politischen Beweisführung findet sich noch eine andere, ziemlich merkwürdige, eine mehr soziale und volkswirtschaftliche. „Wird der Staat nicht in dem Maße schwächer, als seine Glieder und Korporationen schwächer werden?“ (252). Also Schwächung der Kirche, als eines Gliedes und einer Korporation im Staate, bedeutet auch Schwächung des Staates. Merkwürdig, daß man die Kirche jetzt auf einmal als ein Glied im Staate betrachtet, während man sonst gegen dieses Aufgehen der Kirche im Staate Sturm läuft.

Neben dieser Flugschrift erschien auch ein größerer Aufsatz in den Hist. pol. Bl. von Hurter[21]), der im wesentlichen nicht über die obigen Gedanken hinausgeht. Er enthält vor allem eine positive Darlegung der katholischen Lehre über die Synoden, kirchengeschichtlich, kirchenrechtlich und dogmatisch. Dem Synodalismus mit seiner Theorie der Kraftstrahlung von unten nach oben wird die kirchliche Lehre vom Heiligen Geiste und seinem Ausströmen in der Kirche von oben nach unten entgegengestellt (307 f.). „Es ist der Kirche nie eingefallen, ihre Konzilien und Synoden als moderne, konstitutionelle badische Landtage und die darauf versammelten Bischöfe und Geistlichen als Abgeordnete des Volkes anzusehen, welches durch Laien vertreten sein müsse.“ Es handelt sich hier „nicht um Rechte, sondern um Gnaden, um frei von Gott verliehene Gaben des Heiligen Geistes“. Nicht dem Volke und nicht den weltlichen Regierungen habe Christus sein Evangelium anvertraut, sondern nur seinen Aposteln (312 f.).

Vor allem wendet sich der Aufsatz damit gegen den „Schaffhauser Verein“, der an die Stelle dieser wahren Synodalverfassung der Kirche eine moderne konstitutionelle Landtagsverfassung setzen wolle[22]). Dessen letzte

[20]) Man vgl. auch Z. 14, 5 (1840), S. 302: „Kann der Staat die Hoffnung hegen“, daß solche Priester dem Staat ihre Pflicht treuer erfüllen als ihrer Kirche?

[21]) ebd. 5 (1840), S. 298 f.

[22]) Dieser Verein versuchte eine organisierte Zusammenfassung des radikalen Flügels des kirchl. Liberalismus, Geistliche und Laien zum Zweck der Durchführung einer demokratischen Synode auch gegen den Willen der kirchlichen Behörde. Die Statuten waren zwar nach außen harmlos. Gegründet wurde der Verein von dem ehemaligen Luzerner Theologieprofessor Fischer, der im Konkubinat lebte, dann aus der Kirche austrat und nach Amerika auswanderte. Nach ihm übernahm Kuenzer die Führung. (Zum Ganzen Kap. IIIc, auch Maas 112 ff.).

Ziele werden scharf gegeißelt. Diese Landtagssynode soll dann „nach dem Zwei-Kammer-System mit der protestantischen Synode zu gleicher Zeit sich zusammentun, um die „wenigen Differenzen“ auszugleichen, auf deutsch, das katholische Dogma ... um ein Linsengericht wegzuwerfen. Und warum das alles? ... Damit die frommen Väter, der Banden des Zölibates entledigt, ihre Bräute heimführen können, wollen sie die Braut des Herrn mit ihrem Todfeind, dem rationalen Protestantismus zu gemischter Ehe verkoppeln“ (312).

Scharf wird gegen den Präsidenten des Schaffhauser Vereins, Dominik Kuenzer, polemisiert, in dem man das Haupt des radikalen kirchlichen Liberalismus steht. In ihm, dem gleichzeitigen Abgeordneten des politischen Radikalismus in der zweiten Kammer, sieht man die verhängnisvolle Verbindung von kirchlichem und politischem Liberalismus verkörpert. Auch hier wird der erste Kampf gegen dessen Katholizität geführt. Mit seinem krassen konfessionellen Indifferentismus habe er „bereits aufgehört, innerlich seiner Kirche wahrhaft anzugehören“[23]). Es wird ihm deshalb des öfteren empfohlen, ehrlich zu sein und „unverweilt die katholische Pfründe zu verlassen“[24]). Scharf werden seine deutschkirchlichen Forderungen abgelehnt. Von da geht der Angriff auf seine kirchenfeindliche Tätigkeit im Landtag über. 1842 hatte er von der Regierung Synoden verlangt, um die immer mehr erstarkende, antinationale kirchliche Partei zu bekämpfen. „Dagegen müssen wir fragen: gibt es etwas Antinationaleres und Undeutscheres, ... etwas den Interessen des deutschen Volkes Schädlicheres und Verderblicheres als jener französische Liberalismus und rationalistische Kosmopolitismus, den Kuenzer und seinesgleichen in affenmäßiger Gedankenlosigkeit ... hegen und pflegen.“ Schon wird auch sein politischer Liberalismus als solcher bekämpft. Er sei ein „knechtischer Nachtreter“ Welkers und Rottecks. Ja er sei noch radikaler als Rotteck. Mit wahrem Behagen weist man auf die politische Gefährlichkeit des Gegners hin, der selbst regierungsfeindliche Wahlpropaganda treibe. Wo sind denn die revolutionären, staatsschädlichen, politischen Störenfriede und Unruhestifter? Ist es nicht Kuenzer mit seiner radikalen Opposition? „Staatsräte, welche ein wenig hellere Augen haben als ein Nebenius“, werden in jenen die Schädlinge sehen, die den Keil des Unfriedens zwischen Staat und Kirche treiben wollen und hintereinanderhetzen“[25]). Also eine zweifache politische Argumentation gegen Kuenzer: politische Gefährlichkeit seiner kirchenfeindlichen Haltung, indem er den Staat gegen die Kirche hetzen will.

Interessant bei dem Kampf gegen diesen Sturmführer des kirchlichen und politischen Liberalismus ist zum ersten Mal der auftauchende Gedanke einer Gegenaktion mit politischen Mitteln. Man weist auf die politische Wahlagitation Kuenzers und seiner Anhänger hin, die alles aufgeboten hätten, um synodenfreundliche Abgeordnete in die Kammer zu bringen. „Die trägen und saumseligen Ultramontanen können daran ein Beispiel neh-

---

[23]) Kuenzer hatte die Mischehen als „das wirksamste Mittel zu einer kirchlichen Vereinigung“ empfohlen (in den ‚Seeblättern'), s. ‚Kath.' 76, 1840, S. 34 f.

[24]) ‚Kath.' 88, 1843, S. 38 auch Z. 14, 9 (1842). S. 223.

[25]) Die Stellen finden sich: Z. 30, 1841, S. 56 f. Z. 14, 9 (1842), 217 f. 8 (1841), S. 300. Z. 30, 1842, S. 135. Z. 14, 9, S. 220 f. Z. 30, 1842, 184.

men"[26]). Es zeigt sich auch hier, daß der kirchliche Liberalismus der erste „politische Katholizismus" auf katholischer Seite war, nur daß er alle politischen Mittel anwandte im kirchenfeindlichen Sinn. Es fehlt nicht an Wahlagitationen, an einer eigenen Partei, nämlich die liberalen Abgeordneten usw. Der kirchliche Liberalismus hatte innerkirchliche Fragen zu politischen gemacht. Auf der Gegenseite kam man deswegen unwillkürlich zu der Frage, ob man den kirchlichen Liberalismus mit seinen politischen Machtmitteln nicht besser mit seinen eigenen Methoden schlagen könnte. Der kirchliche Liberalismus hat damit auch unmittelbar zur Politisierung der katholischen Bewegung beigetragen.

Noch einmal flammte der Kampf gegen Kuenzer auf anläßlich seiner Synodenpetition 1845, zu deren Verbreitung er die politischen Machtmittel der radikalen Partei zur Hand hatte (Presse, Propaganda der radikalen Bürgermeister usw.). Man war diesmal auf kirchlicher Seite in der Abwehr geradezu erstaunlich gemäßigt. Man wußte, daß viele Gemeinden und Pfarrer durch Überlistung und Überrumpelung ihre Unterschriften gaben, zum Teil auch aus Furcht vor den politischen Machthabern der radikalen Mehrheit. Dazu sahen viele in einer Synode das beste Abwehrmittel gegen die Gefahr des anstürmenden Rongetums. Man erkannte deshalb auf kirchlicher Seite den guten Willen vieler Gemeinden an, da sie jeder Neuerung fern standen. Diese Taktik zeitigte nicht geringe Erfolge. Eine Reihe von Gemeinden nahm ihre Synodenbittschrift zurück. Die ganze Bewegung verlief im Sande.

Scharf wird mit Kuenzers Petition abgerechnet. In erster Linie sieht man natürlich die kirchliche Gefährlichkeit dieser Bestrebungen. Ihr letztes Ziel sei „Vernichtung der katholischen Religion und Kirche"[27]), und Bruch und Trennung von der Kirche. Die Berufung auf Wessenbergs Namen sei deshalb ein Mißbrauch und nur zur Verführung der breiten Massen berechnet. Seien doch diese Herren auf Wessenberg ergrimmt, „da er die Zeit nicht begreife"[28]).

Kuenzers Vorwurf der antinationalen Gesinnung war gefährlich und besonders verletzend. Die gesamte Abwehr richtet sich fast ausschließlich gegen diesen Punkt. Zuerst Verteidigung und dann Angriff! „Das Christentum ist mit dem deutschen Volkscharakter verwachsen. Unter Führung und Erziehung der katholischen Kirche ist das deusche Volk groß und mächtig geworden... Nur einmal ist Deutschland das größte und mächtigste Land Europas gewesen, als es ein einiges katholisches Land war." Die antinationale Partei sei vielmehr jene, „welche dem Volke seinen Glauben... entziehen will, welche unter dem Titel von Aufklärung und Geistesfreiheit Grundsätze aufzudringen sucht, welche uns englische und französische Afterweise gegen das Christentum geboren haben." Die Reformer und Rationalisten unter den Katholiken seien die antinationale Partei, weil sie das nationale Bollwerk, den Katholizismus, zu schwächen suchen. An einer anderen Stelle heißt es: „Wenn wahre

[26]) Z. 30, 1842, S. 184.
[27]) Z. 26, 1846, S. 645/6.
[28]) ebd. 1845, S. 435 f. u. 448. Offenbar wird Wess. in diesen Jahren gerechter beurteilt als früher! Die Stelle ist übrigens auch ein Beweis dafür, wie groß Wessenbergs Ansehen bei den Katholiken immer noch war.

Katholiken mit inniger Treue an ihrem heiligen Glauben und ihrer Kirche hängen und ihre Freiheiten und Rechte mit festem Mute schützen, soll dies gegen die deutsche Nation sein?... Das träumerische Gebilde einer deutschen Kirche, die mehr oder weniger verhüllten Lehren der Umwälzung der gesellschaftlichen Zustände, fördern diese die Bedürfnisse des deutschen Volkes?... Ist der oppositionelle Tagesliberalismus national?... Sie ist die wahrhaft antinationale Partei, weil sie nicht zu Gott und Christus führt..., weil sie das Kostbarste der deutschen Nation, den Verband mit der großen einigen allgemeinen Kirche aufheben will, weil sie also antichristlich, antikirchlich ist"[29]).

Man erkannte das neu erwachende Nationalgefühl und versuchte darzutun, daß die nationale Idee im Munde des kirchlichen und politischen Liberalismus ja nur Mache und Täuschung sei. Eine solche Abwehr war natürlich. Aber interessant ist doch der echt mittelalterliche Ideengehalt der Beweisführung. Nationale Größe werde erst wieder die enge Verbindung mit dem Universalismus der Kirche bringen. Also ganz anders als der moderne nationale Gedanke im Sinne von politischer, staatlicher Einheit auf rassisch-völkischer Grundlage oder im Dienst einer bloßen politischen Machtkonzentration des Staates.

[29]) Die Stellen: Z. 26, 1845, S. 410. 1846, S. 156.

Verzeichnis der Flugschriften und anderer Schriften mit kirchenpolitischem (in weiterem Sinne) und polit. Inhalt oder Einschlag:

(A = außerbadische Schriften)

I. kirchliche: a) gegen den Staatsliberalismus (Staatskirchentum):

1 (Mone, Franz Jos.),	Die kath. Zustände in Baden. (Erste Abteil.) Regensburg 1841. (131 S.)
2 (ders.),	Die kath. Zustände in Baden. Mit urkundlichen Beilagen. (Zweite Abteil., 230 S.) Regensburg 1843. (Gegen Fl. 190 gerichtet).
3 (Strehle, Adolf),	Die gemischten Ehen in der Erzdiöz. Freiburg. Regensburg 1846.
4 (Roßhirt, Franz),	Beleuchtung und Ergänzung d. Karlsruher Schrift: ‚D. Streit über gemischte Ehen und d. Kirchenhoheitsrecht im Großh. Baden' (Fl. 191). Schaffhausen 1847.
A 5 R(ae)s, J. M. L.,	Beiträge zur neuesten Geschichte der deutschen kath. Kirchenverfassung in der oberrheinischen Kirchenprovinz der vereinten Staaten Württemberg, Baden, beider Hessen und Nassau mit Frankfurt. Nebst einem Anhange von J. L. M. R......s. (Straßburg 1824).
6 Andlaw, Heinr. v.,	Die kirchlichen Stiftungen in Baden (Freib. 1845 Herder). (Zu dieser Gruppe gehört zum T. auch Fl. 37).

b) gegen d. kirchl. Liberalismus vor 1827 (Wessenbergstreit, ‚Stunden d. Andacht', Henhöfer)[1]:

A?7 (unbek. Verf.),	Mehr Noten als Text zu der Denkschrift über d. Verfahren d. röm. Hofes bei der Ernennung d. Frh. v. Wessenberg zum Nachfolger im Bistum Konstanz und die dabei von dem Großherzog von Baden genommenen Maßregeln. (Karlsruhe 1818). (geg. Fl. 185)[2]).
A?8 (unbek. Verf.),	Beurteilung der Schrift: „Wessenberg u. das päpstl. Breve". 1818.
9 (Doller, Joh. Lor.),	Wessenberg auf der Kehrseite. Ein Seitenstück zu: „J. H. Wessenberg und das päpstl. Breve". (München 1818, Giel)[3]).

[1]) In dieser Gruppe sind nur badische Schriften aufgezählt. Die außerbadischen zu diesen Fragen sehe man bei Radlspeck und Heinsius nach.

[2]) Radlspeck nennt zwar Fr. A. Frey, den bekannten Bamberger Kanonisten als Verfasser. Ich möchte ihn aber aus inhaltlichen Gründen doch eher in badischen Kreisen suchen.

[3]) Fl. 8 u. 9 sind gegen eine Flugschrift von Frid. Huber gerichtet: J. H. v. Wess. und das päpstl. Breve. Tübingen 1818.

A?10 (unbek. Verf.), Sendschreiben eines Layen aus dem Bistum Konstanz an den dasigen badischen Klerus. (Bamberg 1818).

A?11 (unbek. Verf.), Das zweite Sendschreiben auf die Äußerung des Landkapitels Breisach. Deutschland (1819). (Wohl der gleiche Verfasser).

12 (Gärtler, Joh. Adam) Frage: Möchte Papst Pius VII. nicht höchst wichtige Gründe wirklich, wie er vorgab, gehabt haben, da er dem Frh. v. Wessenberg die bischöfliche Würde zu Konstanz zu erteilen verweigerte, oder so lange verzögert? beantwortet durch die Denunziationsschrift des Badischen Herrn Geheimrats Gärtler und die darauf erfolgte Korrespondenz dieses Gelehrten und des Bruchsaler Vikariats an Seine Eminenz den Herrn Primas, und von diesem an Beyde. Aus sicherer Quelle dem Publikum, zur Rechtfertigung des Hl. Vaters mitgeteilt von einem Freunde der Wahrheit. (Mainz 1818)[4].

13 Doller, Joh. Lor., Frage: Hat das Rechtsgutachten des Hrn. Dr. Koch .. (über Wessenberg) als aufgestellten Konstanzischen Kapitel-Vikar die Ansicht der einsichtsvolleren Deutschen? (Mainz 1819).

14 (Spekle, Ignaz), Vier Fragen eines Unbenannten an die Pfarrer (Frühl. 1819, Wessenberg betr., zitiert in Fl. 1).

15 (ders.), Wessenberg und d. päpst. Breve, von Fridolin Huber. Gelesen u. erwogen von einem Freund der Wahrheit. (o. O. 1817)[5].

16 (Brentano, Heinr. v.), Prüfung der Prüfung, der drei aus dem Quirinal erlassenen Noten gegen Wessenberg. 1819.

17 (ders.), Antwort auf die Ausfälle der Aarauer Zeitung gegen den Verfasser der ‚Prüfung der drei... (Fl. 164)' von demselben Verfasser (Mainz, Müller, 1819).

18 (ders.), Die Stunden der Andacht, ein Werk des Satans. Oder kritische Briefe über die so hoch gepriesenen Stunden der Andacht. Ein notwendiger Nachtrag für alle Leser derselben, die dabei Christen bleiben wollen. Mit Anmerkungen von einem röm.-kath. Geistlichen der Diözese Konstanz. (Sitten-Solothurn 1820). 3 Hefte getrennt erschienen; 138 S., 235 S., 275 S.

19 (Doller, Joh. Lor.), Notwendige und wohlgemeinte Warnung an alle, die wahre Gottheit Jesu glaubenden, römisch-katholischen Christen vor dem Gebrauch der so berühmten „Stunden der Andacht usw." Augsb. 1819.

---

[4]) Über diese Schrift s. Radlspeck S. 115. Nach meiner Ansicht wahrscheinlich von Doller herausgegeben, das Material von Gärtler.

[5]) Diese Angabe bei Nörber, Kirchenlexikon (Herder), XII, Sp. 1367.

20 (unbek. Verf.), Gedanken eines alten Erzpriesters über das Buch „Stunden der Andacht“ an die Pfarrherren seines Sprengels. (Erschien als Anhang in Fl. 18, 3. Heft.)

21 Rothensee, J. F. L., Henhöfers urchristliche Lehre vom Abendmahl des Herrn, durch katholische u. nichtkath. Zeugnisse alter und neuer Zeit beleuchtet. Zweibrücken 1826.

22 Schump, Jak. Anselm, Über den Kult und Lehrbegriff d. kath. Kirche. Eine Darstellung veranlaßt durch Henhöfers sogenanntes „Christliches Glaubensbekenntnis“. Karlsruhe 1823.

23 Sulzer, Joh. Anton, Zwey freundschaftliche Schreiben an Seine Hochwürden A. Henhöfer, vormaligen kath. Pfr. zu Mühlhausen im Großh. Baden. (Gmünd 1824).

c) gegen den kirchl. Liberalismus seit 1827:

24 Riesterer, Markus, Kraftvoller Nachruf von des Hagenschießes waldumgrenzten Höhen über die Hauptquellen des Pietismus unserer Zeit. (Karlsruhe und Baden 1831).

A 25 Wolf, Lorenz, Histor. Vorbericht und theologische Bemerkungen... Würzburg 1827. (Gegen das Bruchsaler Generalvikariat gerichtet).

26 Frank, Wilhelm, Gedanken eines Katholiken bei der neuen Gestalt seiner kirchlichen Verhältnisse im Großherzogtum Baden. Als Antwort auf die Frage: „Brauchen die Katholiken im Badischen nun auch Jesuiten, Klöster und Missionäre?“ (Heidelberg 1827).

27 ders., Katholischer Nachklang auf Benzel-Sternaus Rücktritt zur evangelisch-protestantischen Kirche. Straßburg-Speyer 1827. (Abdruck aus Z. 1, 26 (1827), S. 165—202.)

28 Sulzer, Joh. Anton, Die erheblichsten Gründe für und wider das kath. kirchliche Zölibatsgesetz. (Konstanz 1820).

29 (Frank, Wilhelm), Beleuchtung für die Denkschrift für die Aufhebung des den kath. Geistlichen vorgeschriebenen Zölibats. Mit einem Aktenstück. Von P. i. a. Heidelberg 1828.

A 30 (Möhler, J. A.), Beleuchtung für die Denkschrift für die Aufhebung des den kath. Geistlichen vorgeschriebenen Zölibats. Mit 3 Aktenstücken. Freiburg 1828. (Abdruck aus Z. 1, 30 (1828), S. 1 f.).

31 Heberling, Th. J., Das kath. Glaubensbekenntnis, wie es bei der Priesterweihe beschworen wird. (Augsburg 1832). (Gegen Fl. 131a).

A 32 Geiger, Franz, Bemerkungen über das Sendschreiben des Dr. Frhr. v. Reichlin-Meldegg, Professors zu Freiburg an Seine Gnaden den Hochwürdigsten Hrn. Erzbischof zu Freiburg. (Freiburg 1832). (Gegen Fl. 131a).

A 33 ders., Bemerkungen über die Schrift: „Die Stellung des römischen Stuhles gegenüber dem Geiste des 19. Jahrhunderts. (Freiburg 1833). (Gegen Fl. 87! Abdruck aus Z. 7, 1833, Sp. 599 f.).

A 34 (v. Reisach)[6], Was haben wir von den Reformatoren zu Offenburg, St. Gallen usw. zu halten? Von Philalethes. Mainz 1835.

35 „Sammlung sämtlicher zu Gunsten des neuen Rituals der Erzdiözese Freiburg sprechenden Rezensionen und Aufsätze" (Freiburg, Herder, 1837).

36 (unbek. Verf.), Die Synodiker des Erzbistums Freiburg. Mainz 1840. (Abdruck aus Z. 1, 76 (1840) 113 f.).

37 (Hirscher, Joh. Bapt.), Für die Errichtung eines theolog. Konviktes an der Univ. Freib. (Freiburg, Wagner 1840).

A 38 Hefele, Kritische Beleuchtung der J. H. v. Wessenbergschen Schrift über die Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrh. Tübingen 1841. 53 S.

d) gegen den politischen Liberalismus und Radikalismus und das Rongetum: (s. auch Gruppe e) (s. auch Fl. 29 und 30).

A 39 (Frey, Fr. Andr.), Rede an die Ständeversammlung des Großherz. Baden, entgegengesetzt der Rede des Hofrats v. Rotteck, Mitglied der 1. Kammer der bad. Ständeversammlung. Von einem wahren Katholiken. Bamberg 1819.

A 40 (ders.), Zweite Rede, entgegengesetzt der von dem Hrn. v. Rotteck in der zweiten Kammer der bad. Volksvertreter über die Freiheit der kath. Landeskirche am 22. Mai d. J. gehaltenen Rede. (Karlsruhe, 1819) Bamberg.

41 Castorph, Ludw., Offenes Sendschreiben an den Verfasser der sechs Fragen an die Deutsche Nation, katholischen Teils, wegen religiös-kirchlicher Selbständigkeit. 1844. (Mannheim).

42 ders., Souvenir an den berüchtigten Expriester Joh. Ronge und seine Verehrer etc. 1844, (Achern).

43 ders., Sendschreiben als untertänigste Petition an die ... bad. Staatsregierung und ... bad. Ständekammer. Hervorgerufen durch die Motion des Abg. Zittel über ‚Glaubens- und Gewissensfreiheit' (Baden-Baden 1846).

44 (Stolz, Alban), Der neue Kometstern mit seinem Schweif oder Joh. Ronge und seine Briefträger, abgezeichnet vom Verfasser des Kalenders für Zeit und Ewigkeit. (Freibg., Herder, 1845.)

45 (ders.), Landwehr gegen die Rongerei. 1845. Abdruck auch in Z. 26, 1840, 499.

---

[6]) ‚Thesaurus' nennt den späteren Erzbischof v. München als Verf. (I, 637).

46 (ders.), Amulett gegen die jungkath. Sucht. Freiburg, Herder, 1845.

47 (ders.), Nutzanwendung von der Landwehr. Freiburg 1846.

48 Zell, Karl, Gedanken über die neuesten Angriffe gegen die kath. Kirche. Freibg. Herder, 1845.

49 (unbek. Verf.), Privatgedanken über das staatsrechtliche Verhältnis recipierter Religionen im Lande, nach Deutschlands Gesetzen gegen das Eindringen neuer Sekten von dem Verfasser der Abhandlung über die Jesuiten. (Freiburg, Herder, 1846).

50 Buß, Franz, Jos., Das Rongetum in der bad. Abgeordnetenkammer. (Freiburg, Herder, 1846.)

51 Hirscher, Joh. Bapt., Beleuchtung der Motion des Abg. Zittel, Religionsfreiheit betr. (Freibg., Herder, 1846. Abdruck aus Fl. 78.)

52 (Mone, Fr. Jos.), Beleuchtung der Zittelschen Motion über Religionsfreiheit (Bonn, Wittmann, 1846).

A 53 K. M. v. K. (v. Kast?), Die badischen Landtage von 1845 u. 1846. Tagebuch eines unbeteiligten Beobachters. (Stuttgart, Becher, 1846).

54 Gute Worte an das kath. Volk in Baden (betr. Motion Zittel) 4 S., o. O.

55 Ermahnungen an das bad. Volk im Augenblick seiner Wahlen (Ho. O., 2. S.) (Wahlflugblatt).

56 Sollten die bad. Landstände aufgelöst werden? Ja. Wer soll, wer aber darf nicht zum nächsten Landtag als Abgeordneter gewählt werden? (60 S. Freiburg 1846) (Wahlflugschrift).

57 Die Rongerei und die bad. Landstände. 1846. (Abdruck aus Z. 26, 1846) (Wahlflugblatt).

e) Schriften mit allgemein politischem, schulpolitischem, sozialpolitischem Inhalt: (s. auch Z. 32 und 33).

58 Buß, Fr. Jos., Die Gemeinsamkeit der Rechte und der Interessen des Katholizismus in Frankreich und Deutschland. Nachgewiesen an den jüngsten u. wichtigsten Streitigkeiten zwischen Kirche und Staat. 1. Heft: Kirche und Staat im Wettkampf um die Leitung des öffentlichen Unterrichtes in Frankreich... und i. Deutschland... Schaffhausen 1847 (386 S.)

59 (unbek. Verf.), Herbstblätter für die Zeit, die Zeitlichen und die Zeitigen von einem badischen Jesuiten. (Freiburg, Wangler, 1845).
I. Bändchen: Über die wahre öffentliche Meinung... (Zugleich Ankündigung d. Süddeutschen Zeitung f. 1846).

60 Buß, Fr. Jos., Die Verwerflichkeit der bürgerlichen Ehe für Deutschland, mit bes. Rücksicht auf deren erfolgte Einführung in Baden und deren beabsichtigte Einführung in Hessen-Darmstadt (in Z. 32 (zweiter Artikel) Schaffhausen, Hurter, 1847).

61 Prüfung der Ansprüche von Protestanten auf den Genuß der Studienstiftungen an der Univ. Freibg. Von der akademischen Stiftungskommission (damals von Buß geleitet). Freiburg, Herder, 1844.

62 (Wetzer). Die Univers. Freiburg, nach ihrem Ursprung, ihrem Zwecke, ihren Mitteln und Studienstiftungsfonds, ihrer Eigenschaft als geistliche Korporation und fromme Stiftung, ihrer Organisation, ihren Instituten und nach den kirchen- und staatsrechtlichen Garantien ihres Fortbestandes Freiburg 1844.

63 Neuer Versuch zur Zerstörung der kath. Univers. Freiburg (Freiburg 1846) (Abdruck aus Z. 26, 1846, Nr. 25 S. 107 f.) geg. Fl. 181.

64 Buß, Fr. Jos., Unterschied der kath. und protest. Universitäten Deutschlands, die Notwendigkeit der Verstärkung der sechs kath. Universitäten gegenüber den 16 protestant., insbesondere die Erhebung der ihrem katholischen Prinzip entrückten Univ. Freiburg zu einer großen, rein katholischen Universität deutscher Nation. (1846 Freiburg).

65 (Hermanuz, Seminardirekt. i. Ettlingen), Andeutungen zu einer Reform des Volksschulwesens, zunächst mit Bezug auf das Großherzogtum Baden. 1845.

66 Ens, F. J. (Pfr. i. Bleichheim), über die gegenwärtige Gestaltung unserer Aufgabe in der Schule... (Ankündigung in Z. 26, 1846. S. 512).

67 Eremites J. (Fr. J. Buß), Der Orden der Barmherzigen Schwestern. Schaffhausen 1844. (623 S.)

68 Buß, Fr. Jos., Der Orden der Barmherzigen Schwestern. Seine Notwendigkeit, Zweckmäßigkeit usw. Schaffhausen 1847 (veränd. 2. Auflage).

f) wissenschaftl. und allgem. weltanschauliche Schriften mit gelegentlichem kirchenpolitischem oder politischem Einschlag:

71 Rothensee, J. F. L., Der Primat des Papstes in allen christlichen Jahrhunderten. (Hrsg. v. Räß u. Weis) Mainz 1836. 3 Bde.

72 Staudenmaier, Franz Anton, über das Wesen der Univers. und den inneren Organismus der Universitätswissenschaften, mit bes. Rücksicht auf die Stellung zum Staat und der Kirche; aus dem Standpunkt der Theologie. Freiburg 1839. (Seine Antrittsrede in Freiburg) 108 S.

73 Buß, Fr. Jos., über den Einfluß des Christentums auf Recht und Staat, von der Stiftung der Kirche bis zur Gegenwart. (Freiburg 1841). (Abdruck aus Z. 29 1840/41.

74 Möhl (?), über die religiösen Wirren. Mannheim 1845)[7]).

75 Staudenmaier, Fr. Anton, Das Wesen der Kirche. Mit Rücksicht auf ihre Gegner dargestellt. Freiburg 1845.

76 Staudenmaier, Fr. Anton, Zum religiösen Frieden der Zukunft mit Rücksicht auf die relig.-polit. Aufgabe der Gegenwart. Freibg., Wagner, 1846.

77 (unbek. Verf.), Reden über Hauptgebrechen unserer Zeit. o. O. 1846.

78 Hirscher, Joh. Bapt., Erörterungen über die großen religiösen Fragen der Gegenwart. Nebst Beleuchtung der Motion Zittel, bürgerliche Gleichstellung der Dissidenten betr. (Freiburg., Herder, 1846). (202 S.). 1847 erschien als Fortsetzung dazu ein 2. Heft unter dem gleichen Titel.

g) zur Auseinandersetzung innerhalb der eigenen Reihen.

79 Schleyer, Peter, Hirscher und seine Ankläger. Augsburg 1843. (64 S.) (Abdruck aus Z. 29 (1843).

80 Hirscher, Joh. Bapt., Erklärung veranlaßt durch einen gegen ihn gerichteten Artikel in Nr. 35 der ,Schw. Kirchenzeitung' (Z. 12). Auf Kosten seiner Freunde gedruckt. Freiburg 1843.

81 Warnkönig, L. A., Die Kirche Frankreichs und die Unterrichtsfreiheit. Eine Gelegenheitsschrift. Freiburg, Wagner, 1845.

II. Aufklärerische: a) Wessenbergs kirchenpolitische (!) Schriften und Flugschriften von 1815 ab: (z. T. anonym).

85 Wessenberg, J. H. v., Die Deutsche Kirche, ein Vorschlag zu ihrer neuen Begründung und Einrichtung. 1815.

86 Betrachtungen über die Verhältnisse der kath. Kirche im Umfang des deutschen Bundes. 1818.

87 Stellung des römischen Stuhles gegenüber dem Geiste des 19. Jahrhunderts oder Betrachtung über seine neuesten Hirtenbriefe. Zürich 1833.

88 Über Schwärmerei. Heilbronn 1833.

89 Rom gegenüber dem Protestantismus. Anrede eines deutschen Prälaten an Seine päpstliche Heiligkeit über den Vorgang zu Köln. Aarau 1838.

90 Die großen Kirchenversammlungen des 15. u. 16. Jahrhunderts. (4 Bde.) Konstanz 1840.

---

[7]) Die Flugschrift war unter diesem Namen nicht zu bekommen. Sie wird in Z. 26, 1846, S. 336 erwähnt und dazu bemerkt: „Schade, daß dieser ebenso philosophische wie theologische Jurist das badische Land, dem er angehört, verlassen hat wie der berühmte Dieringer." Wer Möhl sein soll ist mir unklar. Vielleicht der Tübinger Jurist Rob. v. Mohl.

91 Die Erwartungen der kath. Christenheit im 19. Jahrh. von dem hl. Stuhl in Rom. Zürich 1847.

92 Die wahre Freiheit der Kirche und ihr Verhältnis zum Staat. 1848.

93 Die Bistumssynode und die Erfordernisse und Bedingungen einer heilsamen Herstellung derselben. Stuttgart-Tübingen 1849.

94 Gott und die Welt oder das Verhältnis aller Dinge zueinander und zu Gott. (2 Bde.) Heidelberg 1857.

95 Die Eintracht zwischen Kirche und Staat, auf die genaue Beachtung des wahren Verhältnisses begründet. 1869. (1853 vollendet.) Hrsg. von Jos. Beck. (260 S.)

b) aufklärerische Flugschriften vor 1827 (Wessenbergstreit, ‚Stunden der Andacht', Fall Henhöfer usw.):

96 (Häberlin, J. J. H.), An die Souveräne der rheinischen Konföderation über das Recht ihren Staaten eigene Landesbischöfe und eine bischöfl. Diözesaneinrichtung nach Gutdünken zu geben, ein patriotisches Wort zu seiner Zeit von Dr. H. (1811).

97 Sauter, J. A., Über das patriotische Wort zu seiner Zeit, welches Dr. H. ein katholisch-geistlicher Kanonist zur baldigen Wiederherstellung der kath. Kirchenverfassung in den rheinischen Bundesstaaten ausgesprochen hat. (Freiburg und Konstanz 1812. Herder) (z. T. gegen Fl. 96.)

98 (unbek. Verf.), Über die Freiheiten der gallikanischen und deutschen Kirche und über die päpstl. Breven gegen den Frh. v. Wessenberg. Heidelberg 1817.

99 (Nick, P.), Die Beschwerden gegen den Bistumsverweser von Konst., Frh. v. Wess. Sendeschreiben eines Pfarrers an seine Amtsbrüder im Gr. Baden. 1817.

100 (Paulus, H. Eberh. Gottlob), Beiträge zur Geschichte der kath. Kirche im 19. Jahrh. in Beziehung auf die neuesten Verhältnisse derselben gegen die römische Curie. O. O. 1818 (protestantisch).

101 (Jaeck, Mark. Fidelis), Der Klerus aus dem Bistum Konstanz an den im Jahre 1818 an ihn sendschreibenden Laien aus demselben Bistum. Oder über die innere Lage dieser Diözese und die Wahl des Frh. v. Wessenberg zum Bischof von Konstanz. Freiburg (Herder) 1818.

A?102 Walchner, Bischof Otto von Sonnenberg und Ludwig von Freiberg. Mit Urkunden und Anmerkungen in Beziehung auf die Zeitgeschichte, bes. auf das in der Denkschrift des bad. Gouvernements aktenmäßig

dargestellte Verfahren des römischen Hofes bei der Ernennung des Frh. v. Wess. zum Nachfolger im Bistum Konstanz. Karlsruhe 1818[8]).

103 (Burg, Vitus), Die Ernennung eines Koadjutors für das Bistum Konstanz. Aus dem wahren kirchenrechtlichen Standpunkt dargestellt. 1816.

104 (Brunner, Phil. Jos.), Die Zeichen der gegenwärtigen Zeit oder neueste Aufschlüsse über den neuesten Mystizismus, eine nötige Beilage zu mehreren neueren Schriften, bes. zur Felderschen Literaturzeitung. 1815.

105 (ders.), Sendschreiben an einen Freund über den vorgeblichen Hirtenbrief eines deutschen Bischofs, die Beibehaltung der lateinischen Sprache in der Liturgie betreffend. Karlsruhe 1815.? (Diese Angabe steht in Fl. 2, 35 (Anm. 2).

106 (ders.), Entwurf einer neuen Verfassung der deutschen kath. Kirche in dem deutschen Staatenbunde. 1816, o. O. (94 S.)[9]).

107 (ders.), Aufklärung über die aus dem Dunkel endlich hervorgetretene Denunziationsschrift des Herrn Geh.-Rats Gärtler zu Bruchsal gegen den Herrn Coadjutor Frh. v. Wessenberg. Nebst einem Anhange den Aufenthalt des letzteren in Rom betreffend. Heidelberg 1818.

108 (ders.), Die römische Curie und die Jesuiten. Vom Geh.-Rat und Prädikator Gärtler zu Bruchsal. Nebst Bemerkungen über dessen Denunziationsschrift gegen den Konstanzischen Bistumsverweser Frh. v. Wessenberg; dann über die Note des Herrn Cardinal Consalvi. Karlsruhe 1818. (Beide gegen Fl. 12; diese zweite Schrift erschien als Beilage V in Fl. 185).

109 (ders.), Die Feinde des Herrn Wessenberg, aus ihren Schmähschriften geschildert. 1819.

110 (ders.), Historische Notizen über die Besetzung der bischöflichen Sitze von Anfang der christlichen Kirche bis auf unsere Zeiten. Von einem kath. Kanonisten. (Heidelberg 1821, Groos) 58 S.[10]).

111 (Rotteck), Freimütige Beurteilung sämtlicher in der Angelegenheit des Frh. v. Wess. erschienenen Streitschriften und der Schrift (v. Koch) unter dem Titel: „Untersuchung über die Einrichtungen der kath. Kirche in Deutschland. Leipzig 1820, Brockhaus.

112 (Keller Viktor), Dankadresse des Satans an die Kritiker der ‚Stunden der Andacht', 1821. (cf. Kap. I, Anm. 167).

---

[8]) Radlspeck S. 119 hält Burg für den eigentlichen Autor.

[9]) Der österreichische Gesandte in Baden v. Trauttmannsdorf bezeichnet Brunner als Verfasser, wie er aus guter Quelle wisse. (Schreiben an Metternich 11. 1. 1816 im Wiener Staatsarchiv.)

[10]) Diese Angabe macht ‚Thesaurus' I, 102.

113 Auswahl von den letzten Aktenstücken betr. die Verwaltung des Bistums Konstanz. 1827.

114 (Brunner, Phil. Jos.), Über Pietisten und Proselytenmacher als Antwort auf die „Worte der christlichen Liebe..." des Grundherrn Julius v. Gemm. Von einem kath. freimütigen Geistlichen. (Rotweil 1823).

115 Trefurt, Christoph, Kritische Beleuchtung des Pfarrer Henhöferschen Glaubensbekenntnisses mit Rücksicht auf die dagegen erschienenen Schriften des Pfarrkuraten Jos. Ans. Schump, und eines ungenannten in Gmünd. Karlsr. Baden 1823.

116 Jaeck, Mark. Fidelis, Bericht... über die pietistischen Umtriebe des Pfr. Al. Henhöfer und die durch ihn bewirkte Glaubensspaltung in der kath. Gemeinde daselbst. Ein Seitenstück zu dem Berichte des Herrn Superintendenten Tzschirner zu Leipzig! Vorgetragen in der Pastoralkonferenz des Kapitels Breisach. o. O. 1824.

117 (G...r), Das Henhöfersche sog. Christliche Glaubensbek., nach der Unterlage des Supranaturalismus, die Henhöfer selbst annimmt, unparteiisch geprüft. Z. 44, (1824) 223—350)[11]).

119 (unbek. Verf.), Kritische Beleuchtung des Pfr. Henhöferschen Glaubensbekenntnisses, von einem billigen Katholiken. Karlsruhe 1823.

c) seit ca. 1827 (Zölibat, Fall, Reichlin, Reformismus und Synodalismus):

120 Kann nach kath. Grundsätzen das Eheband in keinem Falle aufgelöst werden? Zur Begründung einiger sich widersprechenden Stellen in der Großh. Badischen Eheordnung. Neustadt a. d. Orla 1826[12]).

121 Trefurt, Christoph, Der Zölibat aus dem Gesichtspunkte der Moral, des Rechts und der Politik betrachtet. (Heidelb.-Leipzig, Groos, 1826. (75 S.)

122 Denkschrift für die Aufhebung des den kath. Geistlichen vorgeschriebenen Zölibats. Mit drei Aktenstücken. (Freiburg, Wagner, 1828) 152 S.

123 Petition an die Bad. II. Kammer der Landstände v. Jahre 1831 für Aufhebung des Zölibatsgesetzes und Antwort des Erzbischofs auf die Petition v. J. 1828. (Freiburg, Wagner. 1831).

124 Darstellung der Verhandlungen der II. Kammer d. bad. Landstände über die Petition um Aufhebung des Zölibats. (Stuttgart, Weise, 1828) 16 S.

---

[11]) Heinsius nimmt Mitarbeit Brunners an dieser Schrift an. (S. 248, Anm. 1).

[12]) Zwei Gutachten von 1811 von zwei badischen Theologen (sehr wahrscheinlich Häberlin und Brunner!). Erst 1826 veröffentlicht.

125 Der Zölibat im Widerspruch mit Vernunft, Natur und Religion. (Heidelberg, Groos, 1829).

126 (unbek. Verf.), Über Pflichten und Rechte der Landstände gegen staatsgesellschaftlich schädliche Kirchengesetze. (Heidelberg, Winter, 1829).

127 Darstellung der Verhandlungen der zweiten Kammer der bad. Landstände über die Petition um Aufhebung des Zölibats. Stuttgart 1831.

128 Dankadresse mehrerer deutscher kath. Priester an Hrn. Hofrat Dr. Amann zu Freiburg wegen seiner Bemühungen um Entfernung des gebotenen Priesterzölibates; zugleich mit dankbarem Hinblicke auf die entsprechende Verhandlung der hohen bad. II. Ständekammer vom 16. 12. 1831 und deren Antrag auf Haltung einer Synode. 1832 (gedr. im „Freisinnigen" Freibg. 1832, S. 540).

129 (Henn), Petition des Pfarrers und Lehrers Henn, das Zölibat Gesetz betr. (Karlsruhe 1837.)

130 (unbek. Verf.), Wider die römische Verketzerungssucht. Leipzig 1831 (für Reichlin).

131 v. Reichlin-Meldegg, Erwiderung auf eine sogenannte Rezension meiner Geschichte des Christentums in der Tüb. Th. Qu. Schr. Freibg. 1831.

131a ders., Sendschreiben an den hochwürdigsten Herrn Erzbischof von Freiburg. Freiburg, Groos, 1832.

132 (unbek. Verf.), Das Täublein mit dem Ölzweig, oder der christl. Katholik. Eine Stimme zur Vereinigung aller Christlichen Kirchen, nebst einem Anhang über die Besoldung der kath. Geistlichen im Bistum Baden. (Karlsruhe, Braun, 1831.)

133 K. v. S., Neujahrsprogramm für das religiöse Deutschland. Ein Vorschlag zu einer Religionsannäherung zwischen Katholiken und Protestanten. (Heidelberg, Oswald, 1836).

134 Sind Reformen in der kath. Kirche notwendig? Offenburg, Braun, 1833 (114 S.). (Ergebnis der Offenburger Konferenz).

135 Sind die Reformen in der kath. Kirche notwendig? 2. Auflage, vermehrt durch eine bescheidene aber freimütige Beleuchtung von F. O. Mersy. (Offenburg, 1833).

136 Sprißler, Rechtfertigungsschrift des Stadtpfr. Sprißler an das Ordinariat zu Freiburg in Beziehung auf die eingegebene Petition um eine Synode. 1834. (‚Freim. Bl.' 6 (1834) (S. 393)

137 ders., Bemerkungen über die ‚Notwendigkeit der Reformen von Mersy. (Nr. 135 d. Fl.) 1833. (cf. Freim. Blätter 1833).

138 Mersy, Franz, Ludw., Die Diözesan-Synode im Erzbistum Freiburg als eine Erwiderung auf die Schrift des Herrn J. Seb. v. Drey: ‚Was ist in unserer Zeit von Synoden zu erwarten?' (Offenburg, Braun, 1835) 90 S.

139 (unbek. Verf.), Prüfung und Beurteilung des Rituals der Erzdiöz. Freiburg (Konstanz 1836).

140 (unbek. Verf.), Die Hirtenbriefe des Erzbischofs von Freiburg bei Antritt seines Amtes beleuchtet an der Geschichte und den sittlichen, religiösen, staatsrechtlichen und kirchlichen Forderungen unserer Zeit. (Luzern, Huwyler, 1837.) (Der Verfasser ist bad. Landgeistlicher).

141 (unbek. Verf.), Der Staat und die Kirche im Großherzogtum Baden. Karlsruhe 1840 (Gutsch u. Rupp) 49 S.

III. Liberal-radikale u. deutschkath. Flugschriften (sofern gegen den Katholizismus und die kirchl. Bewegung gerichtet), (Vollständigkeit wurde hier nicht beabsichtigt): (die liberalen Antizölibatsschriften Nr. 121—127):

145 Rotteck, K. v., Die kölnische Sache betrachtet vom Standpunkt des allgemeinen Rechtes. Speier, 1838.

146 (Paulus, Eberh. Gottlob?), Entweder-Oder. Wem ist zu trauen, der Krone oder der Bischofsmütze (Stuttgart 1838).

147 (ders.), Über die Vereinigung der Katholiken und Protestanten. Stuttgart, 1838. (Paulus verwahrte sich allerdings dagegen, die beiden Schriften geschrieben zu haben.)

150 Hecker, Friedrich, Die staatsrechtlichen Verhältnisse der Deutschkatholiken mit bes. Hinblick auf Baden. (Heidelberg, Groos, 1845.)

151 (Fickler, Josef), Der Aufenthalt von Ronge und Dowiat in Konstanz vom 16.—20. Oktober 1845. (Emmishofen 1845).

152 Gervinus, G. G., Die Mission der Deutschkatholiken. Heidelberg 1845.

153 Zittel, Karl, Motion auf Gestattung einer Religionsfreiheit. (Karlsruhe, Macklot, 1846.)

154 Otto, E., Unbefangene Beleuchtung des Zittelschen Antrags auf Religionsfr. (Karlsr., Macklot, 1846).

155 Zittel, Karl, Begründung der Motion über Glaubensfreiheit. (Berlin, Hermes, 1846.)

156 Schreiber, Heinrich, Deutsch-Katholisches. Die Dr. Hirschersche Beleuchtung der Motion des Abg. Zittel. (Freiburg, Emmerling, 1846) (geg. Fl. 51).

157 ders., Das Prinzip der deutschkath. Kirche, 1845, Jena bei Frommann.

158 Stern, W., Antrag auf Glaubensfreiheit. Gestellt in der II. bad. Kammer von Pfr. Zittel. (Karlsruhe, Maklot, 1846).

159 Ronge, Johannes, Die 14 Artikel des bad. Ministeriums wider die Deutschkatholiken. (Dessau, Neubürger, 1846).

160 H. F. M., Die rechtliche Stellung der Deutschkatholiken in Baden. Verh. i. d. II. Kammer der bad. Stände auf dem Landtag 1845/46. (Karlsruhe, Macklot, 1846).

161 Küchler, J., Die bad. Gesetzgebung und die Deutschkatholiken. (Heidelberg, Groos, 1846).

162 Unsere Antwort: Abgedrungene Erklärung der Mannheimer Deutschkatholiken auf das Manifest des Erzbisch. Ordinariats in Freiburg (nebst dem Manifest selber) (Belle-Vue 1846).

163 Paulus, E. G., Zur Rechtfertigung der Deutschkatholischen gegen Klagen Römischgläubiger. Eine historische und staatsrechtliche Beleuchtung. (Karlsruhe, Macklot, 1846.)

164 Scholl, Carl, Drei Vorträge vor der Deutschkath. Gemeinde Mannheim. Darmstadt, 1846.

165 ders., Ein Opfer der Überzeugung! Für die Mundhelden des Christentums und der Freiheit veröffentlichte Rede. (Mannheim, Bensheimer, 1846.)

166 ders., Das Wesen des Deutschkath. oder die Versöhnung des Glaubens und der Wissenschaft. Sonntägliche Vorträge. (Mannheim, Bassermann, 1846).

167 Deutschkath. Volkkalender für 1848. Hrsg. von Heribert Rau. Heidelberg 1848.

170 Ermahnungen an das bad. Volk im Augenblick seiner Wahlen. (Wahlflugblatt 1846) (gleicher Titel wie Nr. 55 aber radikal!)

171 (Zittel, Karl?), Worte der Beruhigung an das kath. Volk in Baden, von einem Landsmann (in Nr. 195 ist Zittel als Verfasser angegeben) 1846 Freiburg.

172 (unbek. Verf.), Warum sind die Landstände aufgelöst? Bellevue-Kreuzlingen 1846.

173 Weltgeschichtliches Prangerstückchen der bad. Pfafferei. (Wahlflugblatt 1846).

174 Warnung vor Volksbetrug. Mannheim 1846. (Wahlflugblatt).

175 Die Operationen der ultramontanen und absolutistischen Partei in Süddeutschland zunächst in Baden. Deutschen Staatsmännern zur Beherzigung. (Wahlflugschrift 1845).

176 Die geheimen Verhaltungsregeln der Jesuiten. Bellevue-Kreuzlg. 1846.

177 Schulz Wilhelm-Welcker Karl, Geheime Inquisition, Zensur und Kabinettsjustiz in verderblichem Bunde von... Karlsruhe 1845.

178 H. M. E. (Elsner), Ganganelli. Kampf gegen die Jesuiten. Karlsr. 1845.

179 ders., Dalberg. Die letzten Lebenstage und Betrachtungen eines deutschen Bischofs. Karlsruhe 1846.

180 Woringen, F. A. v., Einige Worte zur Verteidigung der Universität von... (Freiburg 1846) (gegen Buß u. Schwörer gerichtet im Fall Schreiber).

181 (Dahmen?), Wie können ohne neue Belastung der Staatskasse die Bedürfnisse der beiden Univ. Heidelb. u. Freibg. gedeckt, die Blüte beider Anstalten erhöht und ihr Fortbestand gesichert werden? Heidelberg 1846.

IV. Flugschriften des Staatsliberalismus: (s. auch Fl. 141).

185 Denkschrift über das Verfahren des Römischen Hofs bei der Ernennung des General-Vikars Frh. v. Wessenberg zum Nachfolger im Bistum Konstanz. (Karlsruhe, Müller, 1818).

186 Hofer, J. B. v., Über die Mißhandlung und Vertreibung des kath. geistlichen Rates Dr. Th. A. Dereser als kath. Pfarrer in Karlsr. Eine kurze, jedoch gründliche Widerlegung eines unter dem nämlichen Titel in dem ersten Hefte der von Dr. Benkert in Würzburg herausgegebenen Athanasia erschienenen Aufsatzes. (Rotweil, Herder, 1828).

187 Kintzinger, Die kath. Kirchenregierung und das Landesherrliche Schutz- und Aufsichtsrecht im Großh. Baden. (Karlsruhe, Groos, 1834).

188 ders., Die kath. Kirche und Geistlichkeit im Gr. Baden. (257 S.) (Karlsruhe, Herder. 1847) (beide Schriften sind Gesetzessammlungen; nur die Einleitungen sind kirchenpolitisch interessant.)

189 (Reitzenstein, Sigismund v.), Über die gemischten Ehen. Aus den hinterlassenen Papieren eines bad. Staatsdieners. Karlsruhe 1860. (Creuzbauer).

190 Nebenius, Karl Friedrich, Die kath. Zustände in Baden mit steter Rücksicht auf die 1841 zu Regensburg erschienene Schrift unter gleichem Titel. (Karlsr., Müller, 1841) (157 S.)

191 (Beck, Jos.), Der Streit über gemischte Ehen und das Kirchenhoheitsrecht im Großherzogtum Baden. Karlsr. 1846.

192 Sensburg, E. Ph. v., Der Separatismus und dessen Einfluß auf das kirchliche und bürgerliche Leben. Heidelberg 1831.

193 ders., Ideen über einige Probleme im Steuerwesen und über einige andere Gegenstände, die an der Tagesordnung sind. Heidelberg 1831.

194 Trefurt, Christoph, Gedanken über den Neukatholizismus und dessen Wert und Berechtigung. (31 S.) Karlsr., Braun 1846. (Fl. 192—194 von höheren Regierungsbeamten geschrieben, aber ohne offiziellen Charakter).

195 Die Stände in ihrer Selbstauflösung. (Regierungswahlflugbl. 1846).

Verzeichnis der Zeitschriften und Zeitungen.

(P = polit. Blätter)

I. Kirchliche: a) außerbadische (von Baden aus benützt)[13]):

1 Der Katholik. Mainz 1821 f.

2 Aschaffenburger Kirchenzeitung 1829—1835 (genauer Titel: a) Kath. Kirchenzeitung. 1829—1830 in Offenbach bei Hauck. (1. Jahrgang von Pfr. H. J. Schmitt, 2. Jahrgang von Prov. J. M. Göschl.) b) Kirchenzeitung, hrsg. durch einen Verein von Katholiken 1831 bis 1835. Offenbach und Aschaffenburg bei Pergay. (3.—7. Jahrg.) (eine Fortsetzung ist Nr. 5).

3 Sion. Eine Stimme in der Kirche für unsere Zeit. Religiöse und kirchenpolit. Zeitschrift, hrsg. von einem Verein von Katholiken. Augsburg 1832—1849.

4 Neue Sion. Zeitschrift für kath. Leben und Wissen. Augsbg. 1845—49.

5 Herold des Glaubens. Aschaffenburg 1837—43. Mit der Beilage: Kath. Literatur-Wochenblatt.

6 Katholische Stimmen. Archiv des Interessanten und Vorzüglichsten aus dem kirchlichen und pol. Leben und aus der kirchl. Literatur. Begr. v. G. J. Götz, Fortges. von einem Verein von Katholiken. Regensbg. 1839—47.

7 Allgem. Religions- und Kirchenfreund und Kirchenkorrespondent. Würzburg 1822—1850 von Dr. Benkert. (Genauer Titel): a) Der Religionsfreund für Katholiken. Kirchl. apologet. Zeitschrift von Dr. F. G. Benkert. 1822—27. b) Allg. Religions- u. Kirchenfreund und Kirchenkorr. Theologische u. kirchenhistorische Zeitschrift, hrsg. von Dr. Benkert u. C. J. Saffenreuther. 1829—40. c) dto., verbunden mit einem kritisch theologischen Literaturblatte. Kath. Zeitschrift, hrsg. von G. J. Saffenreuther und Dr. F. X. Himmelstern. 1841—1850.

8 Athanasia. Theolog. Zeitschrift für Pastoral, Kirchengeschichte und Pädagogik von Dr. F. G. Benkert. Würzbg. 1828—40.

9 Literaturzeitung für Kath. Religionslehrer. Hrsg. von F. K. Felder und von Mastiaux. Landshut 1810—34.

10 Katholische Literaturzeitung, hrsg. von F. Kerz. München 1826—1834. (1829—1833 in Mainz).

11 Vereinte Literaturzeitung, hrsg. von F. Kerz und Fr. v. Besnard. München 1835/36. (Vereinigung von N. 9 und 10).

12 Schweizerische Kirchenzeitung. Luzern 1832—46.

13 Kath. Kirchen- und Schulblatt für das Elsaß. Straßburg 1840 f.

14 Historisch-politische Blätter für d. kath. Deutschland. Hrsg. von G. Philipps und G. Görres. München 1838 f.

---

[13]) Nr. 1—13 (außer 8), mehr kirchenpolitische Blätter; 14—16 u. 8 mehr wissenschaftliche und theologische Zeitschriften.

15 Theologische Quartalschrift. Tübingen 1819 f.

16 Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie. Hrsg. von J. Kuhn, Locherer, Lüft u. Staudenmaier. Frankf. 1834 bis 1838 (1836—37 in Mainz).

P 17 Neue Würzburger Zeitung. Von Ernst Zander. 1838 f.

P 18 Fränkischer Courier. Von Ernst Zander. Würzburg 1839—1842.

P 19 Augsburger Postzeitung. (1841—48 mit ‚Sonntagsbeiblatt' kirchlich-politische Blätter zur Belehrung und relig. Erbauung.)

b) badische:

P 26 Süddeutsche Zeitung für Kirche und Staat v. Buß. Freibg. 1845—48.

27 Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbistums Freiburg. Hrsg. von J. L. Hug. Freiburg 1828—1834.

28 Archiv für die Geistlichkeit der oberrheinischen Kirchenprovinz. Freiburg 1838—42. (Beide Zeitschriften mit teilweise aufklärerischem Einschlag).

29 Zeitschrift für Theologie. In Verbindung mit mehreren Gelehrten hrsgg. von Hug, Werk, Hirscher, Staudenmaier, Vogel, Schleyer und Meyer, Professoren der theolog. Fak. der Univ. Freiburg. Freiburg 1838—1849.

30 Süddeutsches kath. Kirchenblatt Freiburg 1841—45.

31 Der badische Schulbote. Hrsgg. von Karl Gruber. Freiburg, Herder 1846—47.

32 (Praktische Zeitschrift für die Freiheit und Entwicklung der kath. Kirche in d. oberrheinischen Kirchenprovinz. Schaffhausen 1847. (v. Buß).

33 (Capistran. Zeitschrift für die Rechte und Interessen des kath. Deutschland. v. Buß. Schaffhausen 1847. (Beide kamen über die erste Nummer nicht hinaus und haben mehr Flugschriftcharakter.)

II. Aufklärerische: a) badische (interkonfessionelle (= i) und katholische) (s. auch Nr. 27 u. 28).

(i) 35 Heidelberger Jahrbücher der Literatur. (Von Weff. u. a. benützt).

(i) 36 Sophronizon. Von Paulus, Heidelberg.

(i) 37 Badisches Kirchenblatt. Eine Zeitschrift für Protestanten und Katholiken. Hrsgg. von den Pastoren Rink und Röther (und dem kath. Pfr. Mersy 1833) Freiburg 1833—38. (Fortsetzung davon: Badisches Kirchen- und Schulblatt. Freiburg 1839—45.)

(i) 38 Deutsche Blätter für Protestanten und Katholiken. Heidelberg, 1839—41.

39 Archiv für die Pastoralkonferenzen in den Landkapiteln des Bistums Konstanz. Meersburg, Konstanz, Freiburg 1808 bis 1827.

40 Die wichtigsten Ergebnisse der Pastoralkonferenzen im Bistum Konstanz von 1802—27 in systematischem Zusammenhang geordnet. Oder: Das Archiv für die Pastoralkonferenzen im Bistum Konstanz im Auszuge. Ehingen 1835 f.

41 Katholisches Kirchenblatt für die oberrheinische Kirchenprovinz. Hrsgg. von Kanzleirat Kintzinger. Karlsruhe 1840 (128 S.) (kam über die ersten zwei Hefte nicht hinaus; gehört zum Teil zu Gruppe IV der Flugschriften).

b) außerbadische:

42 Jahrschrift für Theologie und Kirchenrecht der Katholiken, hrsgg. von einigen Katholiken. (Bearbeitet von B. M. v. Werkmeister. Ulm 1806—30).

43 Freimütige Blätter über Theologie und Kirchentum, hrsgg. von B. A. Pflanz. Ulm (?) 1830—44. (Als Fortsetzung zu Nr. 42 u. 44 gedacht.)

44 Kritisches Journal für d. kath. Deutschland mit steter Berücksichtigung der Felder-Mastiaux'schen Literaturzeitung. Hrsgg. von J. Ev. Brander. Rottweil 1820—29 (gegen Nr. 9).

45 Allgemeine Kirchenzeitung für Deutschland und die Schweiz. Luzern 1835—39. (Fortsetzung davon: Die kath. Blätter. Eine religiöse Zeitschrift aus Süddeutschland, hrsgg. von einigen kath. Geistlichen u. Laien. Luzern 1839, Zürich 1840.)

46 Neue konstitutionelle Kirchenzeitung oder der Sionswächter. Eine Stimme aus der Zeit an das kath. Deutschland. Als Fortsetzung sowohl der Pfr. Lerchenmüller Konstitutionellen Kirchenzeitung, als auch des Kritischen Journals für das kath. Deutschland von J. Brander. Augsburg 1834. (Die Vorgängerinnen: a) Konstitutionelle Kirchenzeitung aus Bayern, hrsgg. von A. Lerchenmüller. Kempten 1830—32. b) Konstitutionelle Kirchenzeitung für das kath. Deutschland, von einer Gesellschaft Katholiken. Ulm, 1833. (4. Jahrgang von a.)

47 Der kanonische Wächter. Eine antijesuitische Zeitschrift für Staat und Kirche und alle Konfessionen. Von Dr. Alex. Müller. 1830—34 (1830—32 in Halle, 1833 in Mainz, 1834 in Offenbach).

48 Stimmen aus der kath. Kirche Deutschlands. Neustadt a. d. Orla. 1830 f. (?)

49 Allgemeine Kirchenzeitung. Hrsgg. von Hofprediger Dr. Zimmermann. Darmstadt. (Protestantisch; ferner andere prot. Kirchenzeitg.)

Literatur und Hilfsmittel

(hier nur die im Teildruck erwähnte Literatur, von dem Druck der vollständigen Bibliographie mußte leider abgesehen werden):

Bader, Carl, Die kath. Kirche im Großherzogtum Baden. Freiburg 1860.

Baier, Hermann, Wessenbergstudien (DA. NF. 29, 1927/28, S. 1—49).

Bastgen, Beda, Beiträge zur Wahl des Erzbischofs v. Vicari 1842 (in DA. 57, 1930, 290—344).

do. Bericht Lambruschinis (um 1840) an den Papst über den Stand der kath. Kirche in Württemberg u. Baden (DA. 59, 1931, 342 f.).

Bauer, Clemens, Politischer Katholizismus in Württemberg bis 1848. Freiburg 1929. (In: Schriften zur Deutschen Politik, hrsgg. v. Georg Schreiber, Heft 23 u. 24).

Beck, Josef, Frh. v. Wessenberg. Sein Leben und Wirken. Freiburg 1862, 1872.

Braun, Stephan, Die Memoiren des letzten Abtes von St. Peter, Ignaz Spekle. Karlsruhe 1870.

Gröber, Konrad, Heinrich Ignaz v. Wessenberg (DA. NF. 28 u. 29).

Hartmann, Wilhelm, Heinrich Zschokkes Stunden der Andacht zur Beförderung wahren Christentums und christlicher Gottesverehrung. Kieler Diss., Gütersloh 1932.

Heinsius, Wilhelm, Aloys Henhöfer und seine Zeit. Nach den Urkunden dargestellt. Karlsruhe 1925.

Hurter, Heinrich, Friedrich v. Huter und seine Zeit. Graz 1876. 2 Bde.

Kist, Leopold, Student und Studentenleben vor 40 bis 50 Jahren. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des 19. Jahrhunderts.

Lauchert, Friedrich, Franz Anton Staudenmaier 1800—1856 in seinem Leben und Wirken. Freiburg 1901.

Longner, Ignaz, Beiträge zur Gesch. der Oberrh. Kirchenprovinz. Tübingen 1867.

Maas, Heinrich, Geschichte der kath. Kirche im Großherzogtum Baden. Freiburg 1891.

Radlspeck, Karl, Die national-kirchliche Idee J. H. v. Wessenbergs im Urteil der Flugschriftenliteratur 1803—21. Diss. München 1930.

Karl Alex. v., Reichlin-Meldegg, — Das Leben eines kath. Priesters. Heidelberg 1874.

Reinhard, Wilhelm, — Die Anfänge des Priesterseminars und des theol. Konviktes der Erzdiözese Freiburg i. Br. (DA. NF. 29, 1928, 184 f.).

Rögele, Karl, — Dr. Heinrich v. Brentano, Pfr. in Löffingen (DA. NF. 15, 1914, 189—296).

Rösch, Adolf, — Zur Biographie Wessenbergs (DA. 44, 266—269).

Schiel, Hubert, — Joh. B. v. Hirscher. Freiburg 1926.

Schirmer, Wilhelm, — Wessenbergs Briefwechsel. Konstanz 1912.

Schnütgen, Alex., — Der kirchlich-politische Kreis um Fr. Jos. Mone, Vornehmlich auf Grund des Mone-Briefwechsels im Karlsruher GLA. (DA. NF. 22, 1921; 26, 1925 u. 27, 1926).

Vigener, Franz, — Gallikanismus und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vatikanum. München 1913.

Wetterer, A., — Joh. Adam Gärtler, Prädikator zu Bruchsal (‚Katholik' 1918).

‚Thesaurus librorum rei catholicae'. Handbuch der Bücherkunde der gesamten Literatur des Katholizismus. Würzburg 1848 f., 2 Bde.

Schnabel, Franz, — Deutsche Gesch. i. 19. Jahrh. Freiburg i. Br. 1929 ff. Besonders der IV. Bd.: Die religiösen Kräfte. 1936.

Lebenslauf.

Geb. 3. 10. 1908 zu Unter-Schefflenz (Baden) als Sohn des Bahnmeisters Ferdinand Strobel in Weinfelden (Schweiz). Ich besitze die schweizerische Staatsangehörigkeit. Nach 6 Jahren Primarschule besuchte ich drei Jahre die Sekundarschule (Realschule) in Weinfelden, anschließend vier Jahre das humanistische Gymnasium zu Sarnen (1923—27) und ein Jahr das humanistische Gymnasium zu Frauenfeld, das ich im September 1928 mit dem Reifezeugnis verließ. 1930—33 folgte ein dreijähriges Philosophiestudium an der philos. Lehranstalt Berchmanskolleg in Pullach b. München. Von dort Übergang an die Universität München im Sommer 1933, an der ich 6 Semester Geschichte, geschichtliche Hilfswissenschaften und Kunstgeschichte studierte (S. S. 1933 — S. S. 1936).

Vorlesungen und Übungen belegte ich bei den Herren Professoren und Dozenten: Evers, Günter, R. v. Heckel, Jantzen, A. O. Meyer, K. A. v. Müller, Olea, Otto, Pfeilschifter, Pinder, Seidlmayer, M. Spindler, Vincenti.